

جامعة فؤاد الاول - كلية الآداب

المؤلف رقم ٢٢

# رسائله فلسفية

الشيخ بكير محمد بن زكرياء الرازي

مع قطع بقيت من كتبه المفقودة

جمعها وصححها

ب. كرادس

الجزء الأول







جامعة فؤاد الاول - كلية الآداب

المؤلف رقم ٢٢

# رسائل في فلسفة

لأبي بكر محمد بن زكرياء الرازي

مع قطع بفت من كنه المفقودة

جمعها وصحها

ب . كراوس

الجزء الأول



## تقديم

غرضنا أن نجتمع في هذا الكتاب ما بقي من التراث الفلسفى للطبيب والفيلسوف الإسلامى الكبير أبى بكر محمد بن زكرياء الرازى المتوفى حوالى عام ٣٢٠ هـ . وقد نشرنا فيه رسائله الفلسفية التى عثرنا عليها مخطوطة فى مختلف المكتبات وأضفنا إليها القطع التى انتخبها المتأخرون من تأليفه المفقودة . ومن هذه القطع ما لم يصل إلينا فى لغته الأصلية بل مترجماً إلى اللغة الفارسية لا سيما الفصول التى أوردها ناصر خسرو فى كتابه المعروف بـ زاد المسافرين . ورأينا من واجبنا أن نردّها إلى العربية غير مدّعين بهذه المحاولة أننا وفقنا تماماً إلى النص الذى كتبه الرازى

وقد دعنا الظروف المحيطة بنا إلى أن ننشر فقط هذا الجزء المحتوى على أحد عشر فصلاً دون بقية الكتاب . ونرجو أن يتبعه عن قريب بالجزء الثانى الذى يضم طائفة أخرى من رسائل الرازى الفلسفية . وسنضيف إليه ثباتاً كاملاً للراجع المتصلة بسيرة الرازى وتأليفه وفهرساً

للاصطلاحات الفلسفية الواردة في كتبه . وسنعمل على ان  
نذكر فيه بعض تصحيحات للنصوص المشتمل عليها هذا الجزء  
لا سيما لكتاب الطب الروجاني الذي عثرنا على نسخة  
مخطوطة جديدة منه

هذا وإني أعرب عن شكرى الجزيل لكلية الآداب  
بجامعة فؤاد الأول التي تفضلت ونشرت هذا الكتاب على  
نفقتها كما أنى أشكر أساتذتها لتشجيعهم لإي على السير فيه  
لا سيما صديقى إبراهيم أمين الذى رجعت إليه فى ترجمة  
بعض ما استغلق من النصوص الفارسية



## بُيُوت

١	كتاب الطب الروحاني	١
٩٧	كتاب السيرة الفلسفية	٢
١١٣	مقالة فيما بعد الطبيعة	٣
١٣٥	مقالة في أمارات الاقبال والدولة	٤
١٣٩	من كتاب اللذة	٥
١٦٥	من كتاب العلم الإلهي	٦
١٩١	القول في القدماء الحنسة	٧
٢١٧	القول في الهوى	٨
٢٤١	القول في الزمان والمكان	٩
٢٨١	القول في النفس والعالم	١٠
٢٩١	المناظرات بين أبي حاتم الرازي وأبي بكر الرازي	١١

ننبه القارئ إلى بعض الرموز التي استعملناها في هذه النشرة

[ ] : كذا في الأصل ونقترح حذف ما بين المربعين  
< > : سقط من الأصل وأضفناه  
خ : نسخة

أما سائر الرموز فهي مفسرة في أماكنها

# كتاب الطب الروحاني

## توطئة

ورد ذكر هذا الكتاب في أكثر مصادرنا لسيرة الرازي، منها تاريخ الحكماء لابن القفطي<sup>(١)</sup> و «رسالة في فهرست كتب محمد بن زكرياء الرازي» لابي ريحان البيروني<sup>(٢)</sup>. اما ابن ابي اصيبعة فقد ذكره في كتاب عيون الانباء في طبقات الاطباء<sup>(٣)</sup> قائلا: «كتاب الطب الروحاني ويعرف ايضا بطب النفوس غرضه فيه اصلاح اخلاق النفس وهو عشرون فصلا»<sup>(٤)</sup>. وقد الف العلامة المولندي Tj. de Boer

---

(١) طبعة لينزيك ١٩٠٢، ص ٢٧٢، ١٢، راجع ايضا Casiri, *Bibliotheca Arabico-Hispana* (Madrid 1760), vol. I 264

(٢) في قسم كتبه الالهة رقم ١٦، راجع *Épître de Bêrîni contenant le répertoire des ouvrages de Muhammad b. Zakariyyâ ar-Râzî*, publié par P. Kraus, Paris, 1936, p. 19. J. Buska, *Al-Bîrânî als Quelle fuer das Leben und die Schriften al-Râzî's*, Isis V (1922), p. 46.

(٣) طبعة مصر ج ١، ص ٣١٥، راجع ايضا G.S.A. Ranking, *The Life and Works of Rhazes* (XVIIth Intern. Congr. of Med. London 1918, Sect. XXIII (London 1914).

(٤) راجع ايضا Wuestenfeld, *Geschichte der arabischen Aerzte*, p. 46 n° 73; Brockelmann, *Supplement I* 420, No. 44.

مقالة موجزة<sup>(١)</sup> بحث فيها عن المصادر اليونانية لكتاب الطب الروحاني ونشر بضع فقرات منه . اما الكتاب بتمامه فهذه اول نشرة له  
لا يعرف تاريخ تأليف الكتاب بدقة الا أن الرازي يقول في مقدمته انه ألفه بعد مغادرته لبغداد . والراجح ان الامر الذي قدم اليه الرازي كتابه «الطب الروحاني» لم يكن غير الذي قدم اليه كنيشه الطبي المعروف بالمنصوري ، وهو منصور بن اسحق بن احمد بن اسد حاكم الري الذي تولى من سنة ٢٩٠ الى سنة ٢٩٦ قبل أن يتمرد على نصر بن احمد ثالث ملوك السامانيين<sup>(٢)</sup>

كان لكتاب الطب الروحاني اثر غير قليل في الادب العربي فقد نقضه على الرازي مفاصر له يسمى ابن الجان ، والاصح ابن التمار<sup>(٣)</sup> ، واضطر الرازي الرد عليه<sup>(٤)</sup> . واقتبس منه ايليا النصيبيني مطران نصيبين (المتوفى سنة ١٠٤٩م) في رسالة

(١) *De « Medicina Mentis » van den Arts Rāzī (= Mededeelingen der Koninklijke Akademie van Wetenschappen, Afdeling Letterkunde, deel 53. Serie A), Amsterdam 1920, 17 pp.*

(٢) راجع ما قاله العلامة محمد بن عبد الوهاب قزويني في شرح نشرته لكتاب «جواهر مقالة» لاجد بن عمر المروزي السمرقندي (Gibb Memorial Series, XI)، ص ٢٣٢

(٣) نرجح ان هذا الرجل هو ابو بكر حسين التمار الدهري الطبيب المعروف بمناظراته مع الرازي وهو الذي ورد ذكره فيما استخناه من كتاب اعلام النبوة لابي حاتم الرازي . اما Fluegel (في نشرته لفهرست ابن النديم ج ٢ ص ١٤٦) و Brookelmann (*Supplément*, I 342) فقد وحا في ظنهما ان ابن الجان هذا هو ابو بكر محمد بن الجان السمرقندي المتوفى سنة ٢٦٨ ، راجع ايضا ما كتبناه في مجلة *Orientalia* ج ٦ (١٩٣٧)

ص ٢٨٧

(٤) قال ابن النديم في فهرسته (طبعة ليزيك) ص ٣٠١ عند ذكر كتب الرازي ما نصه : «كتاب في هض الطب الروحاني على ابن الجان» (كلنا في نسخة وفي نسخة اخرى : ابن التمار) ، راجع ايضا ابن ابي اصيبعة ج ١ ص ٣١٦ (السطر الثاني من تحت) . اما ابن الفطحي (طبعة مصر، ص ١٨٠) فقد قال «كتاب هض الطب الروحاني» وهذا غلط . راجع ايضا Wüstenfeld, *Geschichte der Arabischen Aerzte*. p. 46.

له (١) المناقشة التي جرت بين الرازي والرجل المتوغل في علم الحو وهي التي ستأتي في الفصل الخامس من كتاب الطب الروحاني . وكذلك فقد رد على كتاب الرازي حميد الدين الكرمانى الداعي الاسماعيلى كما نرى فيما بعد

ويوجد في الادب العربى كتب اخرى بهذا العنوان لكنها لغير الرازي ، منها كتاب الطب الروحاني لابي اسحق ابراهيم بن يوسف الشيرازى الفيروزابادى الشافعى (المتوفى سنة ٤٧٦ هـ) (٢) وهو مؤلف فى المواعظ والاخلاق ليس له اية علاقة بالكتاب الذى نحن بصدده . ومنها ايضا كتاب الطب الروحاني لابي الفرج عبد الرحمن بن الجوزى (المتوفى سنة ٥٩٧ هـ) (٣) وهو رسالة صغيرة ذات ثلاثين بابا مقتبس اكثرها من كتاب الرازي ، وذلك أن مؤلفها نقل من كل باب فى كتاب الرازي عدة جمل و اضاف اليها احاديث نبوية واشعارا ومنتخبات من حكم العرب دون أن يذبحه القارى الى قلبه او يذكر اسم الرازي فى اى موضع من تأليفه . فان اردت دليلا على ما اقول فهناك بعض منتخبات من كتاب ابن الجوزى (٤) . قال فى الباب الاول « فى فضل العقل » مستمرا أكثر معانيه والفاظه من الفصل الاول لكتاب الرازي ومضيفا اليها شيئا ضئيلا من عنده :

(١) رسالة ايليا التميمي مطران نصيبين التي انشأها للاستاذ ابن الملاء صاعد بن سهل الكاتب وذكر بها ما جرى من المناظرات بينه وبين ابن القاسم الحسين بن على المروف بالوزير المغربي ( نسخة الفاتكان ١٣٤٣ و يوجد لها صورة شمسية فى الحزاة التيمورية بدار الكتب المصرية ، عقائد ٦٦٤ ، اما الموضوع الذى نثير اليه قد ورد فى هذه النسخة فى ورقة ٣١ و ) . راجع الترجمة الايطالية لهذا الفصل التى نعرها الاب بطرس عزيز فى مقاله *Della differenza fra la grammatica e la scrittura araba e la grammatica e scrittura siriana* ,

فى مجلة *Anthropos* ج ٥ (١٩١٠) ص ٤٤٩

(٢) مطبعة جريدة الميقد بمصر سنة ١٢٩٩

(٣) طبعة دمشق ١٣٤٨

(٤) وما يدل ايضا على سرقة ابن الجوزى عناوين الابواب التى اختارها لكتابه وهي :  
فى فضل العقل ، فى ذم الهوى ، فى دفع الشق عن النفس ، فى دفع الضر ، فى دفع رياء الدنيا ،  
فى دفع البخل الخ

« انما يعرف فضل الشيء بثمرته ، ومن ثمرات العقل معرفة الخالق سبحانه ، فانه استدلل عليه حتى عرفه ، وعلني صدق الانبياء حتى علمه ، وحث على طاعة الله وطاعة رسوله ، ودير في نيل كل صعب حتى ذل البهائم ، وعلمه صناعة السفن التي بها يتوصل الى ما حال بيننا وبينه البحر ، واحتال على طير الماء حتى صيدت ، وعينه ابدأ تراقب العواقب وتعمل بمقتضى السلامة فيها والعوز ، ويترك العاجل للآجل ، وبه فضل الآدمي على جميع الحيوان الذي فقده ، وبه تأهل الآدمي لخطاب الله سبحانه وتكليفه ، وبه يبلغ الانسان غاية ما في جوهر مثله ان يبلغه من خير الدنيا والآخرة من العلم والعمل » . وقال مثلاً في الباب العاشر « في ذم الكذب » مقتبساً من الفصل التاسع لكتاب الرازي : « هذا من العوارض التي يدعو اليها الهوى وذلك ان الانسان لمحبه الرياسة يؤثر ان يكون مخبراً معلماً لعلمه بفضل الخبر على المخبر » .

وقال في الباب الثالث عشر « في دفع الغضب » (= الفصل الثامن من كتاب الرازي ) : « لقد بينا ان الغضب انما ركب في طبع الآدمي ليحثه على دفع الاذى عنه والانتقام من المؤذي له وانما المذموم افراطه فانه حينئذ يزيل التماسك ويخرج عن الاعتدال فيحمل على تجاوز الصواب ، وربما كانت مكاتته ( والصحيح : نكايته ) في الغضبان اكثر من مكاتته ( كذا ) في المغضوب عليه الخ » . وقال بعد ذكر آيات واحاديث وحكم اضافها الى ذلك النص : « فان رجلاً غضب مرة فصاح فنفث الدم في الحال وأدى به الامر الى الهلاك فأت ، ولكم رجل رجلاً فأنكسرت اصابع اللاكم ولم يستضر الملكوم الخ » . وهذا كله مأخوذ من كتاب الرازي

\* \* \*

اما المخطوطات التي اعتمدنا عليها في نشرها هذه فهي :

ل = نسخة المتحف البريطاني رقم ٢٥٧٥٨ من الاضافات الشرقية (Add.)

ف = نسخة مكتبة الفاتيكان بروما رقم ١٨٢ من المخطوطات العربية

ق = نسخة دار الكتب المصرية رقم ٢٢٤١ من قسم التصوف والاخلاق الدينية

ك = البند التي وردت في كتاب الاقوال النهيية لمحمد الدين السكرماني

وهاك وصفا مفصلاً لهذه النسخ :

### نسخة د

قيدت هذه النسخة في فهرست المخطوطات العربية المحفوظة بالمكتحف البريطاني<sup>(١)</sup> تحت رقم ١٥٣٠ ، وهي مشتملة القطع مكتوبة بخط نسخي متأخر وعدد اوراقها ٨٨ ، وفي كل صفحة نحو ٣٣ سطراً ، وهي مجموعة تحتوي على عدة رسائل منها : كتاب سلوان المطاع في عدوان الاتباع لمحمد بن عبد الله بن ظفر ( ورقة ١ — ٤٣ ) ، وكتاب الطب الروحاني للرازي ( ورقة ٤٤ — ٧٠ ) ، وكتاب الادب لابن المعتز ( ورقة ٧١ — ٨١ ) ، وكتاب بيان كشف الالفاظ لم يعرف مؤلفه ( ورقة ٨٢ — ٨٨ ) . اما تاريخ النسخة فقد ورد بصدده بعد تمام نسخ كتاب الطب الروحاني ما نصه :

« وافق الفراغ من كتابته العبد الضيف المفتقر الى عفو ربه الهادي على بن احمد ابن محمد النوشابادي الحنفي الكاتب غفر الله له ولوالديه ولمن ترحم عليه ولجميع المسلمين آمين وذلك في ذي القعدة الحرام من سنة تسع وخمسين وسبعمائة الهلالية بمدينة السلام بغداد امنها الله تعالى من سوء »

وهذه النسخة اكمل واصح من جميع النسخ التي وصلت الينا وان ورد فيها بعض التحريف والتصحيح . وتستطيع ان تحكم على قيمتها اذا علمت ان اكثر قرأتها توافق المنتخبات القديمة التي اوردها الكرماني في كتابه . لذلك فقد اعتمدنا في نشرتنا عليها وكتبنا ارقام اوراقها على هامش المتن

### نسخة ف

هي محفوظة في قسم المخطوطات العربية بمكتبة الفاتيكان<sup>(٢)</sup> تحت رقم ١٨٢ ، وهي نسخة من القطع الصغير مكتوبة بخط نسخي غليظ وفي كل صفحة من صفحاتها نحو ١٣ سطراً ، وهي غير مؤرخة ونظن انها من القرن الثامن ، وهي ايضا ضمن مجموعة

(١) *Catalogus codicum manuscriptorum orientalium qui in Museo Britannico asservantur* (London 1871), II 695.

(٢) ارسل الى الاستاذ Levi della Vida صورة شمسية من هذه النسخة واغادني بمارقه الواسعة عن مخطوطات مكتبة الفاتيكان ، واخبرني ايضاً ان العلامة G. Graf سينشر عن قريب فهرساً للمخطوطات العربية المسيحية المحفوظة في تلك المكتبة وان النسخة التي نحن بصدددها ستوصف فيه وصفاً مفصلاً

تحتوى على الرسائل الآتي ذكرها : (١) كتاب الطب الروحاني ، (٢) كتاب تهذيب الاخلاق لاني زكرياء يحيى بن عدى <sup>(١)</sup> ، (٣) رسالة هرمس في توييح النفس <sup>(٢)</sup> ، (٤) مربية تقرأ في تحنيز الاموات

وهذه النسخة مسيحية الاصل <sup>(٣)</sup> والظاهر أنها حررت في مصر اذ كانت صفحاتها مرقة بارقام قبطية او بعبارة أدق بحروف يونانية قبطية <sup>(٤)</sup>. اما كتاب الطب الروحاني فقد كان يشغل في هذه النسخة الورقات ١ — ٨٢ الا انه قد سقط قدما من الاصل الورقات ١١ — ٣٩ فضاء بذلك جزء كبير من الكتاب (من منتصف الفصل الثاني الى الفصل السابع) . وقبمة هذه النسخة أقل بكثير من نسخة ل وهي تقرب في جميع التفاصيل من نسخة ق

### نسخة د

هي المخطوطة المحفوظة بدار الكتب المصرية في قسم التصوف والاخلاق الدينية تحت رقم ٢٣٤١ <sup>(٥)</sup> ، وهي مكتوبة بخط نسخي غليظ وعدد صفحاتها

(١) هو الفيلسوف النطقى المسيحي الشهير تلميذ ابي نصر الفارابي وكانت وفاته في سنة ٣٦٣ او ٣٦٤ ( راجع (Broekelmann, Suppl. I 370) . اما كتاب تهذيب الاخلاق فقد طبع عدة مرات ، راجع ايضاً ما قلته في مجلة Orientalia ج ٦ ص ٢٨٧

(٢) هي الرسالة المعروفة ايضاً باسم « مربية النفس » لهرمس الحكيم نقرأها العلامة O. Bardenhewer وقد كان النساخ المسيحيون يحبون نسخها

(٣) يدل ايضاً على مسيحية النساخ ما ورد بعد اتمام نسخ كتاب الطب الروحاني : « كل كتاب الطب الروحاني بمعوة الله تعالى والشكر لله دائماً ابداً مستمراً وناقله المسكين الفارق في بحر خطاياها الجمة يضطر لكل من وقف عليه ان يذكره بالرحمة والمغفرة في يوم موافقه لله والسيب لله دائماً ابداً »

(٤) وردت مثل هذه الارقام في كثير من المخطوطات العربية المحررة في مصر على ايدي نساخ مسيحيين واقدما على ما يظهر نسخة لكتاب اللدخل لاني مفسر محفوظ بمكتبة جاز الله باستانبول وتاريخها ٣٢٧ هـ . ويحتوى اكثر هذه المخطوطات على كتب في علوم الاوائل غير متعلقة بالدين الاسلامي . راجع ما قاله العلامة Irevi della Vida في مجلة Rivista degli Studi Orientali ج ١٤ ص ٢٤٩ والعلامة H. Ritter في نفس هذه المجلة ج ١٦ ( سنة ١٩٣٦ ) ص ٢١٢ — ٢١٣

(٥) راجع الجزء الاول من فهرست الكتب العربية الموجودة بدار الكتب المصرية لنهاية ١٩٢١ ( القاهرة ١٩٢٤ ) ص ٤٤ من الملحق



( لا اوراقها ١ ) ١٣٩ وفي كل صفحة نحو ١٤ سطراً ، وورد تاريخها في نهايتها بهذه العبارة : « دكل في يوم السبت المبارك الثالث من شهر جادى الاول سنة اثني ( كذا ) وثلاثين وسبعمائة » . وهي مجموعة تحتوي على رسالتين الاولى ( ص ١ - ١٠١ ) كتاب الطب الروحاني ، والثانية ( ص ١٠٢ - ١٣٩ ) كتاب تهذيب الاخلاق ليعبي بن عدى . وهذه النسخة ايضا ليست بكاملة اذ سقطت منها الصفحات ٢٥-٣٠ ( اى من ابتداء الفصل الرابع الى منتصف الفصل الخامس ) وغلط مجلدتها في وضعه مكانها بعض صفحات من كتاب تهذيب الاخلاق . وسقط ايضا نحو اربع صفحات في الفصل الثامن عشر

تتفق نسخة ق مع نسخة ف في اكثر قرأتها لا في الصحيح فقط بل في الغلط ايضا حتى ليتمكن الاطمئنان الى انهما نسختا عن اصل واحد ، وان ذلك الاصل كان محررفا في غاية السقم . ولا يخفى عليك اذا قرأت مقدمة الكتاب وقابلت قرأت ق و ف بقرآت نسخة ل أن الاصل الذي اشتق النسختان منه كان مخروم الاول وان الناسخين حاول كل منهما تصحيحه وتكملته بقدرما استطاع . وكذلك تلاحظ انه ينقصهما فقرة طويلة من الفصل السادس عشر من الكتاب تكلم فيها الرازي عن النجاسة والطهارة بكلام لعل الناسخ تركه رغبة عن الخوض في المسائل الدينية . وهاتان النسختان مع ما ورد فيهما من تحريف وتصحيف وحذف وتصحيح عمدي تفيداننا كثيراً في اصلاح نسخة ل ولولاهما لما استطعنا تحقيق النص الاصل على الوجه الذي تسمى

### النسخ الموهجرة في كتاب الاقوال الزهية للكرمانى

اما الكرماني هذا فهو حميد الدين احمد بن عبد الله الكرماني الملقب بحجة العراقيين كبير الدعاة الاسماعيليه بمجزيرة العراق في عهد الخليفة الفاطمي الحاكم بامر الله وصاحب التأليفات المديدة في الاشادة بالمذهب الاسماعيلي واثبات امامة الحاكم والرد على مخالفى الفاطميين (١) .

(١) راجع W. Ivanow, A Guide to Ismaili Literature (Prize Publication Fund, vol. XIII), London 1933, p. 48.

وايضاً المقالة التي نشرتها في مجلة Der Islam ج ١٩ ( ١٩٣١ ) ص ٢٤٣ — ٢٦٣ . اعتمدت في جميع المعلومات التي نشرتها فيما على عن الكتب الاسماعيليه على المخطوطات التي اطلع عليها صديقي الدكتور حسين الهمداني نزيل بجاي

اما سيرته فلا يعرف منها الا انه خادر العراق حول سنة ٤٠٠ وجاه مصر للتدريس فيها . قال ادريس عماد الدين بن الحسن بن عبد الله (المتوفى سنة ٨٧٢) (١) في تاريخه للدعوة الاسماعيلية الذي عنوانه « كتاب عيون الاخبار وفنون الآثار » في الجزء السادس منه معتمداً في معلوماته على مقدمة كتاب « مبسّم البشارات » للكرماني : « وظهرت لامير المؤمنين الحاكم بأمر الله عليه السلام فضائل لم يسمع بمثلا ، ودلائل ظاهر يان فضلها ، ومعجزات بهرت الالباب ، وآيات لا يشك فيها الا اهل الزيف والارتباب . فعلا فيه صلى الله عليه من غلا ، وسفل بذلك من حيث ظن انه علا ، ووقع في أهل الدعوة والمملكة الاختباط ، وكثر الزيف والاختلاط ، فجرد امير المؤمنين صلى الله عليه السيف في الغالين والمقصرين ، واشتدت الظلمة على الشاكين المحيرين ، واعرض ولى الله عنهم ، واغلق ابواب رحمته عليهم ، فم الامتحان في حضرته ، وشملت مع قرب النور عظيم ظلمته ، حتى ورد الى الحضرة الشريفة النبوية الامامية ، ووفد الى الابواب الزاكية الحاكية ، باب الدعوة الذي عنده فصل الخطاب ، ولسانها الناطق بفضل الجواب ، ذو البراهين المضئية ، والدلائل الواضحة الجليلة ، مبين سبل الهدى للمبتدين ، حجة العراقيين احمد بن عبد الله الملقب بحميد الدين ، الكرماني قدس الله روحه ورضي عنه ، ولا حرمنا نور بيانه والاقتباس منه ، مهاجراً عن اوطانه وعمله ، ووارداً كورود الفيث الى المرعى بعد غلّه ، فجلى بيانه تلك الظلمة المدممة ، وابان بواضح علمه ونور هداه فضل الأئمة »

وقال ايضا : « ثم ان امير المؤمنين الحاكم بأمر الله سلام الله عليه بعد ان اعرض عن اهل دعوته ، واغلق عنهم ابواب رحمته ، جزاء بما كسبت ايديهم ، وعملهم يقتضى الحكمة فيهم ، ليعتجهم بذلك فيتميز المؤمنون بالاخلاص ، ويبقى المنافقون في الحيرة والانسكاس ، نظرا اليهم نظرة نعشم بها من الخول ، وافاض عليهم من فضله وكرمه المأمول ، وفتح لهم ابواب علومه وحكمته ، واسجل لهم سجل رحمته ، ونصب ختكين الضيف في الدعوة لمداية اولي الشك والارتباب ، وافادة من هداه الله بقدر الاستحقاق والاستيجاب ، ولقبه بالصادق المأمون ، والداعي حميد الدين

احمد بن عبد الله هو اساس الدعوة التي عليه عمادها ، وبه علا ذكرها واستقام  
مآذها ، وبه استبانَت المشكلات ، وانقرجت المضلات الخ ،  
اما وفاة الكرماني فقد كانت بعد سنة ٤١١ كما يظهر من التاريخ الوارد في  
ابتداء كتابه « راحة العقل » (١) . وهذا كل ما عثرنا عليه من سيرته  
اما « كتاب الاقوال الذهبية في الطب النفساني » فقد رد فيه مؤلفه على فلسفة  
محمد بن زكرياء الرازي وذلك من جهتين ، اولاً بتصحيحه موقف الداعي الاسماعيلي  
ابي حاتم الرازي في مناظرته مع محمد بن زكرياء الرازي ، وهي المناظرة التي سنشرها  
في اثناء هذا الكتاب ، وثانياً بنقده لكتاب الطب الروحاني الذي نحن بصدده .  
وهالك مقدمة كتاب الاقوال الذهبية بتمامها لتقف على موقف الكرماني فيه :  
« قال الشيخ الأجل حميد الدين عماد المؤمنين احمد بن عبد الله الداعي بجزيرة  
المراق رفع الله درجته تقديساً :

الحمد لله رب الانوار والظلم ، وجاعل اللوح محلاً للبركات وفيض القلم ، الذي تسبح  
عن مناسبة ما ابدعه ، وتقدس عن نموت ما خلقه واخترعه ، سبحانه من إله ليست  
الامثلية إلا له ، خالق الامثال ، وفطر الاشياء والاشكال ، وتعالى عما يقول الظالمون  
والمشبهون الجاهلون علواً كبيراً . . .

اما بعد فان النفس باتباعها احكام هواها عليلة ، والقضايا منها بحسبها في المعلومات  
فاسدة مستحيلة ، والمنفع من اغلثها بسنن الدين ومناسكه رياضة ، واحياها قبل فقد  
الامكان في معالم التوحيد تربية وعليها افاضة . فلموت بادراكه هاجم آت ، والحين  
بسلطانه لمباني الحلقة هادم وهات . ولكل حفرة تواريه هي تربته ، ورب غفور  
هو معاده واليه اوبته ، والمابقة لمن ثقل بالحسنات ميزانه ، وثخن في دين الله رغبته وایمانه  
وإلى لما احاط الله تعالى وأتينا في كتاب « اكلیل النفس وتاجها » بما وعدنا به في  
صدره وماتبه من كلامنا على السياسة الكلية والجزئية وعلى المفاخرة القائمة بين انواع  
الحيوان ونوع الانسان بياناً للوجودات ، وما اليه مصير النفس بعد الممات ، في  
كتاب « المقاييس » و « الرسالة الوحيدة » ، ووقع الينا كتاب لمحمد بن زكرياء الرازي موسوم

(١) وهو تاريخ تأليف كتاب « تنبيه الهادي والمستهدى » الذي افه الكرماني في السنة  
للكورة بعد رجوعه الى « ديار العراق »

بالطب الروحاني ، وتأملت ابوابه واستوعبت فيما نحاه خطابه ، ووجدته فيما تصدى له بزعمه من الطب الروحاني ، لا كفو فيما نشأ عليه من الطب الجسدي ، لكونه في هذا كفارس ذي مرة ، في ميدانه يحضر ويحزى ، وفي ذاك كحاطب ذي غرة ، يحوض ويروى مالا يعلم ولا يدري ، قصوراً في تأليفه عما عليه وجب ذكره من الامر الذي له تقع الحاجة الى الطب الروحاني : الليل ماهو والعلة ودواءها ما هما وسلوك الطريق في المداواة والطب كيف هو ، واختصاراً منه في كلامه المورّد على ما لا يوجب مبتغاه ولا يقتضيه بل يوجب اموراً هو منكراها ولا يوجب اعتقاده شيئاً منها على ما نبينه ، وذهاباً للامر عليه في ذلك واستمراراً للخطأ عليه فيما وسم به كتابه ، وفيما جرى بينه وبين الشيخ ابى حاتم الرازي صاحب الدعوة بجزيرة الري في أيام مرداوج وحضرته في النبوة والمناسك الشرعية . وكان ما تعرض له من الكلام على النفس تقويماً لها وطباً بزعمه مبتغى يصغر عنه قدره ، ويعسر عليه فيه امره ، بكونه رتبة المؤيدين من السماء ، المختارين على من دونهم بما أوتوه من نور العلم والضياء ، الهادين امثالنا الى طريق النجاة والبقاء ، التي لاتتال . باجتهاد وابتغاء ، بل بناية إلهية من فوقها واصطفاء وهو دونها ، وما سطره فيه وزيره غيلاً الى قارئه مثل ما تخيل اليه من بطلان مقامات الانبياء عليهم السلام واختصاصهم من بين العالمين من جهة الله بفيض البركات ، ووقوع استغناء البشر عنهم بالمنوح لهم من العقول والقدرة على فعل الخيرات ، وجب في حكم الاعتقاد ، وشرط ماندبنا له من لقاء ذوى العناد ، واصطفينا له من هداية العمى عن الضلالة ، واستنقاذ المرتبك في أسر العمى والجهالة ، كشفاً للبس بالكلام المبين ، ودلالة على الحق بالامر بالامع المستبين ، أن نبين الخطأ فيما اورده ، ونوضح الحق بالمبتغى فيما خاض فيه وسرده ، لتظهر راحة اولى الايمان ، واتباع اهل بيت الوحى الائمة الهادين الى الفوز بالمغفرة والرضوان ، صلوات الله عليهم صلاة تجمع لهم نعم الجنان ، وتقص من يتظاهر بالاستغناء عنهم في نيل الملكوت ، فيكون للتائبين طريقاً في معرفة دين الله على وجهه ، ويعينهم على تصور الحق في توحيد الله وفقهه . ففعلنا وتكلمنا على فصول الكتاب والمبتغى فيها ابانة عن الباطل في قوله المستحيل واثارة للحق بالقول المستبين ، وجعلناه في بايين يشتملان على اثني عشر قولاً احدهما في ابانة الخطأ المستمر

على ابن زكرياء في طبه الروحاني ، وثانيهما في ابانة الحق المستقر فيما هو حق الطب النفساني ، وجعلتهما في هذا الكتاب وسميته بكتاب « الاقوال الذهبية » لكونه فيها يصوره من محاسن العلوم النفسانية ، كالذهب فيما يحوزه من مزاين الامور الجسمانية . وبالله استعين في اتمام ما نحوته وأقول لا حول ولا قوة الا بالله العلي العظيم ، وبوليه في ارضه وهو حسبنا ونعم الوكيل

### الباب الاول في ابانة الخطأ المستمر على ابن زكرياء الرازي

في طبه الروحاني يجمع ستة اقوال

القول الاول — فيما جرى بين الشيخ ابي حاتم الرازي وابن زكرياء المتطبيب من الكلام على النبوة والامامة والجواب عما اهل ابو حاتم الجواب عنه من سؤال ابن زكرياء الرازي

القول الثاني — في بيان الخطأ المستمر على محمد بن زكرياء الرازي فيما وسم به كتابه المنسوب اليه بالطب الروحاني

القول الثالث — فيما ذكره في الفصل الاول من كتاب الطب الروحاني من فضل العقل ومدحه وبيان ما ينطوى فيه من اثبات النبوة

القول الرابع — فيما ذكره في الفصل الثاني من كتابه في ذم الهوى وقبحه فجعله طباً روحانياً وبيان بطلان كونه كذلك على النحو الذي اورده وامتناع وقوع الاستفهام بمثله

القول الخامس — في ذكر ما اورده تماماً للفصل الثاني من كتابه في الطب الروحاني وانه ليس بطب وبيان فساد قول افلاطون ومن يرى رأيه ان للانسان انفساً ثلاثاً نامية وحسية وناطقة ، وان للنفس بعد مفارقتها جسمها تملقاً بشخص آخر وورودها الاجسام من خارجها

القول السادس — فيما تضمنته فصول كتابه مما جعله طباً والكلام عليه بما يبين كونه غير طب

## الباب الثاني في انارة الحق المستقر فيما هو حق الطب النفساني

### يجمع ستة اقوال

القول الاول — في شرف صناعة الطب النفساني وانها أشرف الصناعات وان القائم بها الموضح لمبانيها المادى الى طرقها واقسامها رئيس عالم النفس ومالكها من جهة الله تعالى وانه اشرف البرية

القول الثاني — في وجود النفس التي هي العليقة والمحتاجة الى الطب والادوية واحوالها في ذاتها وماهيتها وانها حياة وحي وانها ناقصة في ذاتها وانها ليست يجمع ولا عرض وانها قائمة بالقوة جوهرها وانها واحدة في ذاتها لا ثلاث

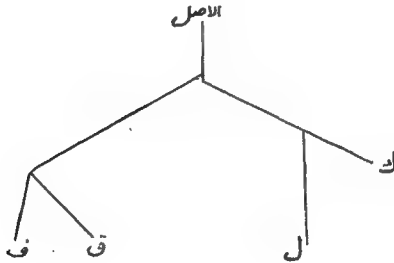
القول الثالث — في مناسبة النفس جسمها في احوالها وما تلك الاحوال وماتلك المناسبات وانها في وجودها من جسمها كالولد من والده وانها المعلول الاخير من الموجودات الواقعة تحت الاختراع ككون جسمها معلولا اخيراً في الجسمانيات وان وجودها عن امور اربعة كوجود جسمها كذلك وما تلك الامور وان ما لجسمها من الامور فلها مثله على توازن لا ينفادر منها شيئاً في الذات ولا في الاحوال وماتلك الامور

القول الرابع — فيما يحدث فيها من الامور التي تجري منها مجرى الاعلال من جسمها وما تلك الاعلال وما مبادئها وانها تنقسم وما تلك الاقسام وان جملة علتها علتان ذاتية ومكتسبة وما تلك علتان

القول الخامس — فيما يجري من النفس مجرى الادوية في ازالة عللها وما تلك الادوية وما افعالها وما الذي يمجدها وما الذي يقومها وما الذي يجري منها مجرى قول الطبيب وبث الليل على الحية وما الذي يجري منها مجرى القارورة والنبض من العليل المستدل منهما على الصحة والمرض وشهادتهما بالاقبال في الابلال والاستعلاء في الاعتلال وما يجري منها مجرى الملامات الدالة في الاعلال الحادة على الهلاك او الخلل وما هي وما يجري منها مجرى الاشربة والفواكه والمشروبات في استجلاب الصحة وما هي

القول السادس — فيما يجري من النفس مجرى الصحة من جسمها وما تلك الصحة وما الذي تناله بها وما الذي يحفظ عليها تحتها الى وقت انتقالها وما الذي يكسبها انبعاسها للقيام باوامر الله ،

اما المنتخبات العديدة التي اوردها الكرمانى من كتاب الطب الروحاني للرازى فقد ساعدتنا على تحقيق نص ذلك الكتاب ، ولعلك تشاركنا الراى فى ان قيمة قرأتها عظيمة اذ كان الاصل الذى اعتمد الكرمانى عليه اقدم بقرون من جميع المخطوطات التي وصلت الينا . وترى ايضا مما ذكرناه فى حواشى الكتاب ان نص الكرمانى يوافق فى اكثر الاحيان نسخة لندن ويثبت قرأتها . اما نقد الكرمانى لمعانى كتاب الطب الروحاني فقد اقتبسنا منه بعض شىء وجعلناه تعليقات على المتن وفى الحتام نمود على نتيجة بحثنا عن المخطوطات ونمثلها فى الشكل الآتي







- قال محمد بن زكرياء الرازي : أكل الله للأمر السعادة وأتم عليه النعمة .
- ٣ جرى بحضرة الأمير — أطال الله بقاءه — ذكر مقالة عملتها في إصلاح الأخلاق سألني بعض إخواني بمدينة السلام أيتام مقامي بها ، فأمر سيدي الأمير — أيده الله — بإنشاء كتاب يحتوى على جمل هذا المعنى بغاية الاختصار والابحار وأن أسمه بالطب الروحاني ، فيكون قريناً للكتاب المنصوري الذي غرضه في ٦ الطب الجسماني وعديلاً له ، لما قدر — أدام الله عزه — في ضمه إليه من عموم النفع وشموله للنفس والجسد . فاتممت إلى ذلك وقدمته على سائر شغلي ، والله أسأل التوفيق لما يرضى سيدي الأمير ويقرب إليه ويدني منه ١

(٢) نبتدي بسم الله وحسن توفيقه نكتب كتاب الطب الروحاني ق — قال محمد بن زكرياء الرازي في صدر كتابه الموسوم بالطب الروحاني ك — قال أبو بكر محمد ... الرازي ف ق — أكل ... النعمة ل : سقط ف ق ك — (٣) كان جرى ل — أطال الله بقاءه ل : أسعده الله تعالى ك ، سقط ف ق — (٣-٦) بحضرة الأمير الكلام في إصلاح الأخلاق فسألني أن أعمل مقالة في كتاب وإن أسميه ق — (٤) كان سألنيها ف — (٤-٥) بعض إخواني ... الاختصار : سقط ف ق — (٤) سيدي ل : سقط ك — (٥) أيده الله ل : أسعده الله ك — (٦) أسميه ف ق — ليكون ق ك — (٧) الطب الجسماني ف ق — لما قدر .. من عموم : فيه من عموم ق — أدام الله عزه ل : سقط ف ق ك — (٨) سائر أشغالي ف — (٨-٩) وبالله التوفيق إلى ما يرضى ف ق — (٩) سيدي الأمير ل : الأمير أسعده الله ك ، سقط ف ق

\* قال حميد الدين الكرمانى في القول الثانى من الباب الاول من كتابه بعد ذكره مقدمة كتاب الطب الروحاني : هنا فس قوله ومحصوله ان ما كان تكلم عليه في اصلاح الاخلاق جعله كما رسم له في كتاب موجز موسوم بالطب الروحاني ليكون قريناً لكتابه المنصوري في الطب الجسماني وعديلاً له لما فيه من عموم النفع وشموله . وتأملنا الكتاب المنصوري الذي جعل ما أنشأه من الكتاب في الطب الروحاني قريناً له وعديلاً ووجدناه مشتتاً من صنعة التأليف وحسن الترتيب ذكرراً للاعلال على ترتيبها وتقسيمها بذكر الادوية التي تتداوى بها على نظام وتأليف ليس كما جعله

وقد فصلت هذا الكتاب عشرين فصلاً :

الأول في فضل العقل ومدحه

الثاني في قمع الهوى وردعه وجملة من رأى افلاطون الحكيم

الثالث جملة قدمت قبل ذكر عوارض النفس الرديئة على انفرادها

الرابع في تعرف الرجل عيوب نفسه

الخامس في دفع العشق والالف وجملة من الكلام في اللذة

السادس في دفع العجب

السابع في دفع الحسد

الثامن في دفع المفرط الضار من الغضب

(١—ص ١٧س ١٣) سقطك — (١) فصلاً وم ف — (٢—ص ١٧س ١٣) الفصل الاول...  
 الفصل الثاني الخ ف — (٣) في ردع الهوى وقمه ف ق — وجملة... الحكيم ف ق: سقط ل —  
 (٤) جملة قدمت قبل ذكر ل: في ذكر ف ق — اعراض النفس ف ق — (٦) وجملة...  
 اللذة ف ق: سقط ل — (٧) العجب وغيره ف ق — (٩) في دفع الغضب ف ق

قرينا له وعديلا فكان ذلك منادياً عليه وناطقاً من قلة العلم والمعرفة بما تصبى له من الكلام على  
 الامور النفسانية ومن استمرار الخطأ عليه فيما رسم به كتابه من الطب الروحاني واشتباه الامر  
 عليه فيما اودعه من كلامه بما تحول يائناً له: إن العديل انما يجعل عديلا لا عادله بموازنة ومشابهة  
 يجمعانها. ولا كان ما جعله عديلا للكتاب المنصوري من كتابه في الطب الروحاني غير مشابه  
 له لا في التأليف والتبويب ولا فيما يكون طلباً في التنويع والترتيب يوازنه وناسبه كان تسميته للكتاب  
 بالطب الروحاني خطأ كبيراً... واذا كان الخطأ مستمراً عليه فيما رسم به كتابه لخلوه مما يكون  
 به من ذكر الامراض النفسانية والامور المزيطة لها عديلا للكتاب المنصوري الجامع لذكر الاعلال  
 وادويتها فخير واقع ما ضمن وقوعه من الانتفاع به وشموله ولا فائدة في قراءته... فلما ما استمر  
 عليه من الخطأ في نفس ما اودعه كتابه في ابوابه فيأتى عليه البيان باذن الله قبل ، ثم يأتي بمعونة  
 الله من ذكر ما وجب عليه ذكره ولم يذكره من اعلال النفس وادوائها وما تعالج به بقوتها لها  
 من قوتها ومن الامور النفسانية ما يعلم معه كيفية صناعة التأليف بعد وتصوير كيف يكون الطب  
 الروحاني الحق الاتى به محمد النبي: والمبين له باب العلم على الوصى صلوات الله عليهما بقوة الله العلي

	التاسع	في أطراح الكذب
	العاشر	في أطراح البخل
٣	الحادى عشر	في دفع الفضل الضار من الفكر والهم
	الثانى عشر	في صرف النعم
	الثالث عشر	في دفع الشره
٦	الرابع عشر	في دفع الانهماك في الشراب
	الخامس عشر	في دفع الاستهتار بالجماع
	السادس عشر	في دفع الولع والعبث والمذهب
٩	السابع عشر	في مقدار الاكتساب والاقتناء والإنفاق
	الثامن عشر	في دفع المجاهدة والمكلاحة على طلب الرتب والمنازل الدنيائية والفرق بين ما يُرى الهوى وبين ما يُرى العقل
١٢	التاسع عشر	في السيرة الفاضلة
	العشرون	في الخوف من الموت

### الفصل الأول

#### في فضل العقل ومدحه

أقول : إنَّ الباري عزَّ اسمه إنما أعطانا العقل وحباينا به لتنال ونبلغ به من المنافع العاجلة والآجلة غاية ما في جوهر مثلنا نيله وبلوغه ، وإنَّه أعظم | نِعْمَ اللهُ

٤٥ و

---

(٢) أطراح : سقط ف ق — (٣) دفع : سقط ف ق — (٤) في دفع النعم ف ق —  
 (٦) في (دفع) السكر وعواقبه ف (ق) — (٧) في إفراط الجماع ف ق — (٩) والإنفاق :  
 سقط ف — (١٠) دفع ... على : سقط ف ق — (١١) والفرق ... العقل : سقط ف ق —  
 (١٦) أقول : قال محمد بن زكريا ل — وجباينا لتنال ك — من ل : سقط ف ق ك —  
 (١٧) ما : سقط ل — في جوهرنا مثلنا أن يناله وبلغه ف ق

عندنا وأنفع الأشياء لنا وأجداها علينا . فبالعقل فُضِّلنا على الحيوان غير الناطق حتى ملكناها وسُئناها وذللتنا وصرفناها في الوجوه العائدة منافعها علينا وعليها ، وبالعقل أدركنا جميع ما يرفعنا ويحسن ويطيب به عيشنا ونصل الى بغيتنا ومرادنا . فإننا بالعقل أدركنا صناعة السفن واستعملناها حتى وصلنا بها إلى ما قطع وحال البحر دوننا ودونه ، وبه نلنا الطب الذي فيه الكثير من مصالح أجسادنا وسائر الصناعات العائدة علينا النافعة لنا ، وبه أدركنا الأمور الغامضة البعيدة منا الخفية المستورة عنا ، وبه عرفنا شكل الأرض والفلك وعظم الشمس والقمر وسائر الكواكب وأبعادها وحركاتها ، وبه وصلنا إلى معرفة الباري عز وجل الذي هو أعظم ما استدركننا وأنفع ما أصبنا . وبالجمله فإنه الشيء الذي لولاه كانت حالتنا حالة البهائم والأطفال والمجانين ، والذي به تتصور أفعالنا العقلية قبل ظهورها للحس فزاهى كأن قد أحسنها ثم تمثل بأفعالنا الحسية صورها فتظهر مطابقة لما تمثلناه وتخيّلناه منها . وإذا كان هذا مقداره ومحله وخطره وجلالاته فحقيق علينا أن لا نخطئه عن رتبته ولا ننزله عن درجته ، ولا نجعله وهو الحاكم محكوماً عليه ، ولا وهو الزمام مزموماً ، ولا وهو المتبوع تابعاً ، بل نرجع في الأمور إليه ونعتبرها به ونعتمد فيها عليه : فنمضيها على إِمضائه ونوقفها على إيقافه ، ولا نسلط عليه الهوى الذي هو آفته ومكدره

(١) واجداها علينا نفساً ق ف — الغير الناطق ل ، الغير ناطق ق ف — (٢) ملكناها و: سقط ق ف ك — وذللتنا وملكناها وصرفناها ق ف — (٣) جميع : سقط ق ف — (٤) وانا ق ف — واستعملناها — (٥) ودونها ق ف — وبه نلنا الطب ك: والطب ل ق ف — المصالح لأجسادنا ق ف — (٨) معرفة : سقط ك — (٩) هو من ك — ما أصبنا واصبنا ق ف — وفي الجملة ق ف — (١٠) حالتنا وحال ق ف — والذي فيه ك ، وبه ق ف — (١٢) صورتها ق ف — وتخيّلناه منها : سقط ك — منها : سقط ق ف — هذا : سقط ك — ومحلّه : سقط ق ف — (١٣) وجلالاته هذا ك — علينا : سقط ل — مرتبته ق ف — (١٥) بل فنرجع ق ف ، ثم نرجع ك — ونعتبرها به : سقط ق ف — عليه فيها ك — عن امضائه ل — (١٦) عند إيقافه ل

والخائد به عن سَنَنِهِ وَحُجَّتِهِ وقصده واستقامته ، والمائع من أن يصيب به العاقل رشده وما فيه صلاح عواقب أمره ، بل نروضه ونذلله ونحمله ونجبره على الوقوف عند أمره ونهيه . فإننا إذا فعلنا ذلك صفاً لنا غاية صفاته وأضاء لنا غاية إضاءته وبلغنا نهاية قصده بلوغنا به ، وكُنّا سعداء بما وهب الله لنا منه ومن علينا به \*  
٣

(١) من : سقط ل — (٢) عواقبه في اموره ق ف — (٣) واضى لنا ق ف — (٤) نهاية قصداً بلوغنا به ك ، غاية ما قصد بلوغنا به ق ف — بما وهب لنا ل — به علينا ق ف — لنا ومن علينا به منه ل

\* قال الكرمانى في القول الثالث من الباب الأول من كتابه بعد إirاده قول الرازى بنصه : فتقول لما كان المحبو لنا من العقل الذى هو أعظم نعم الله عندنا وبه تنال من منافع دنيانا وآخرتنا غاية ما لنا أن نتاله... ولولاه لكانا كالبهائم والمجانين ، الحقيق بأن يكون بما له ممدوحاً ، وبأياً للبركات والرحمة لنا مفتوحاً ، واليه فصل الخطاب لا يغلو في كونه « ما هو » أن يكون إما جسناً ، أو ما كان لجسناً كمالاً به نحن نوع من الحيوان وهو نفسنا ، أو هو غيرنا وبه تتعلق مصالحنا ، وبطل أن يكون جسناً ييطان كونه قادراً على حركة بذاته فضلاً عن إحاطة علم ومعرفة ، وبطل أيضاً أن يكون ما كان لجسناً كمالاً ييطان كونه في وجوده طالماً بالأمور الموصوف بها العقل وخالياً من المعارف التى تمدو ما به يصح كونه نوعاً من الحيوان ... ثبت أنه غيرنا الذى به يعلق كالنا ، ولم يكن غيراً يفيد العلم ويعلم وبه ويعلّمه نكون علماء وعقلاء غير من يكون نبياً مؤيداً في نفسه بأتوار الملكوت متوجاً بتاج الغزة والجبروت حائزاً بذلك رتبة الكمال فصار عقلاً كاملاً به تنال ونبلغ منافعنا في دنيانا وآخرتنا ... صح وبثت أنت العقل المحبو لنا الذى هو أعظم نعم الله عندنا المستحق لأن يكون بما له ممدوحاً ، وبأياً للبركات والرحمة لنا مفتوحاً لا عقولنا يكون كونها حياة طيبة نافعة عن كمالها محتاجة إلى ما به تصير عقلاً كاملاً فاعلاً في غيره كمالاً ... بل عقول الأنبياء لكونهم هم المؤيدون من السماء ، المصطفون من عالم النفس والاحياء ، المخصوصون منها بالكرامة ، للمنوحون في عالم النفس شرف الامامة ، للباقون رتبة الكمال للتعليم والإكمال ، الكائنون بكاملهم كمالاً لأنفسنا في كونها حيواناً إلهياً كما كانت أنفسنا كمالاً لأجسامنا في كونها حيواناً طيبياً ... وإذا كان القول على عقولنا بما هو صفة لعقول الأنبياء صلوات الله عليهم فضلاً عن الحق فقد ظهر الخطأ في قول من يرى ويعتقد أن العقل المحبو لنا ... هو عقولنا ... وإذا بطلت المعارضة وبثت ما أوجبته الحكمة من كون من يقبل أنوار القدس من عالم النفس نفساً واحدة هى العقل الواجب عليه تنعيم أمره وإعلاء ذكره وقبول قوله والاعتناء بسنته وفعله فقد ثبت النبوة المنظوية فيما أورده صاحب الكتاب في مقاتله والحد فقه رب العالمين

## الفصل الثاني

في قمع الهوى وردعه وجملة من رأى فلاطن الحكيم \*

٣ أما على أثر ذلك فإننا قاتلون في الطب الروحاني الذي غايته إصلاح أخلاق النفس وموجزون غاية الإيجاز. والقصد والمبادرة إلى التعلق بالنكت والعيون والمعاني التي هي أصول جملة هذا الغرض كله. فنقول: إنا قد صدرنا وقدّمنا من ٥ عظ ذكر | العقل والهوى ما رأينا أنه جملة هذا الغرض كله بمنزلة المبدأ، ونحن متبعوه من أصول هذا الشأن بأجلتها وأشرفها

فنقول: إن أشرف الأصول وأجلتها وأعونها على بلوغ غرض كتابنا هذا ٩ قمع الهوى ومخالفة ما يدعو اليه الطباع في أكثر الأحوال وتمرين النفس على ذلك وتدرجها إليه، فإن أول فضل الناس على البهائم هو هذا، أعنى ملكة الإرادة وإطلاق الفعل بعد الروية. وذلك أن البهائم غير المؤدبة واقفة عند ما يدعوها ١٢ اليه الطباع عاملة به غير متمتعة منه ولا مروية فيه. فإنك لا تجد بهيمة غير مؤدبة تمسك عن أن تروث أو تتناول ما تغتدى به مع حضوره وحاجتها إليه، كما تجد الإنسان يترك ذلك ويقهر طباعه عليه لمعان عقلية تدعوه إلى ذلك، بل تأتي منها ١٥ ما يبعثها عليه الطباع غير متمتعة منه ولا محذارة عليه. وهذا المقدار ونحوه من الفضل على البهيمة في زم الطبع هو لاكثر الناس وإن كان ذلك تأديبا وتعلّيبا،

(٢) في ردع الهوى وقمه ف ق — وجملة ... الحكيم: سقط ل (ك) — افلاطون ف ق — (٤) والبيون ل: سقط ف ق ك — (٥) صدرنا: وصفاك — (٦) كله: سقط ف ق — (٨) وهول ف ق — ان اجل الاصول وأشرفها ف ق — (١١) النير ل — غير موزية ف ق — تدعوا اليه ف ق — (١٤) عليه: سقط ف ق — تدعوا ف ق — (١٥) منه: سقط ك — (١٦) زم ك: ذم ل ف ق — الطبع: الهوى (الطبع) ، على هامش ك

\* ورد ذكر أكثر هذا الفصل في القول الرابع من الباب الأول من كتاب الأقوال النهيية للكرمانى

إلا أنه عام شامل وقريب واضح يعتاده الطفل وينشأ عليه ، ولا يحتاج إلى الكلام فيه ، على أن في ذلك بين الامم تفاضلاً كثيراً وبوناً بعيداً . وأما البلوغ من هذه الفضيلة أقصى ما يتها في طباع الإنسان فلا يكاد يكمله إلا الرجل الفيلسوف<sup>٣</sup> الفاضل\* . وبمقدار فضل العوام من الناس على البهائم في زم الطبع والملكة للهوى ينبغي أن يكون فضل هذا الرجل على العوام . ومن هاهنا نعلم أن من أراد أن يزين نفسه بهذه الزينة ويكمل لها هذه الفضيلة فقد رام أمراً صعباً شديداً ويحتاج أن يوطن نفسه على مجاهدة الهوى ومجادلته ومخالفته . ولأن بين الناس في طباعهم اختلافاً كثيراً وبوناً بعيداً صار يسهل أو يعسر على البعض دون البعض منهم اكتساب بعض الفضائل دون بعض وإطراح بعض الرذائل دون بعض . وأنا<sup>١</sup> مبتدئ بذكر كيفية اكتساب هذه الفضيلة — أعني قمع الهوى ومخالفته — إذ كانت أجل هذه الفضائل وأشرفها وكان محلها من جملة هذا الغرض كله محل الاسطقس التالي للمبدأ<sup>١٢</sup>

فأقول: إن الهوى والطباع | يدعوان أبدأ إلى اتباع اللذات المحاضرة وإثارها<sup>١٦</sup> من غير فكر ولا روية في عاقبة ويحثان عليه ويعجلان إليه ، وإن كان جالباً

(٢) بين الامم في ذلك ل — (٤) من الناس : سقط ف ق — ذم ل ف ق — (٥) يعلم ك — (٦) في هذه الزينة ف ق — شديداً : سقط ف ق — (٧) ومجادلته : سقط ف ق ، ومجادلته على المحاش — ومخالفته : سقط ك — في طباعهم ل — (٩) بعض هذه الفضائل ل — (١١) جملة : سقط ف ق — (١٢) الثاني للبدء ك ، التالى للمبتدئ ف ق — (١٣) ابدأ : سقط ل — (١٤) عليه : سقط ف ق ك

\* قال الكرماني في انتهاء القول الرابع من الباب الأول لكتابه : فقول إن الفيلسوف الذي ذكره وعلق قمع هواه بذاته هو من البصر ، والبصر فن نفس وجسم ... فمن أين يكون للفيلسوف استكمال الفضيلة الموهون وجودها بالباعث من خارجها والمؤاخذ لها ، أم كيف يتها لنفسه أن تمنع هواها بذاتها وهي خالية مما يكون انبعاثها عنه فيه ، وهل قوله ذلك إلا قول صادر عن غير بيان . ولا بعد الحق إلا الضلال ، ولا بعد الصديق إلا الكذب والخال

للآلم من بعد ومانعاً من اللذة ما هو أضعافٌ لما تقدم منها . وذلك أنهم لا يريان  
إلا حالتهما في الذي هما فيه لا غير : وليس بهما إلا أطراح الآلم المؤذى عنهما  
٣ وقتهما ذلك ، كإيثار الطفل الرمد حك عينه وأكل التمر واللعب في الشمس .  
ومن أجل ذلك يحق على العاقل أن يردعهما ويقمعهما ولا يطلعهما إلا بعد  
الثبوت والنظر فيما يُعقبانه ويمثل ذلك ويزنه ثم يتبع الأرجح لئلا يآلم من  
٦ حيث ظن أنه يلتذ ويخسر من حيث ظن أنه يربح . فإن دخلت عليه من هذا  
التمثل والموازنة شبهة لم يُطلق الشهوة لكن يقيم على ردعها ومنعها . وذلك أنه  
لا يأمن أن يكون في إطلاقها من سوء العاقبة ما يكون لإيلاسه واحتمال مؤومته  
٩ أكثر من احتمال مؤونة الصبر على قبحها أضعافاً مضاعفةً ، فالجزم إذأ في منعها .  
وإن تكلفت عند المؤوتان أقام أيضاً على ردعها ، وذلك أن المرارة المتجرعة  
أهون وأيسر من المتقطرة التي لا بد من تجرعها على الأمر الأكثر . وليس  
١٢ يكفى بهذا فقط بل قد ينبغى أن يقمع هواه في كثير من الأحوال - وإن لم ير  
لذلك عاقبةً مكروهةً - ليرن نفسه ويروضها على احتمال ذلك واعتياده فيكون ذلك  
عليها عند العواقب الرديئة أسهل ، ولئلا تتمكن الشهوات منه وتتسلط عليه . فإن  
١٥ لها من التمكن في نفس الطبيعة والجبلة ما لا يحتاج أن يزد فضل تمكن العادة أيضاً  
فيصير بحال لا يمكن مقاومتها بته\* . وينبغي أن تعلم أن المؤثرين للشهوات المدمنين  
لها المنهمكين فيها يصيرون منها إلى حالة لا يلتذونها ولا يستطيعون مع ذلك

(٢) وفيها الذي هافيه ك - (٣) وقتها ذلك : سقط ف ق - الرمد : سقط ف ق -  
حك عينه ك ، يحك عينه الرمد ف ق - الترة ف ق - (٦) يظن ف ق ك (مرتين) -  
ولا يخسر ك - (٨) من أن يكون ف - (١٠) تكلفت ف ق - (١١) في الأمر ل -  
(١٢) قد : سقط ك - أحواله ل - (١٤) عند ما يرى له فيها من العواقب الردية ف ق -  
(١٥) أن يرى فضل ف ق - (١٦) البتة ك - المدمنين عليها التمكنين فيها ف ق -  
(١٧) يصيرون فيها ف ق

\* انتهت إلى هنا رواية الكرمانى ويوجد في إثرها ما على : هنا فس قوله ، وما يمدو



تركها . فَإِنَّ المدمنين لغشيان النساء وشرب الخمر والسباع — على أنها من أقوى الشهوات وأوكدها غرراً في الطباع — لا يلتذونها التذادَ غير المدمنين لها لأنها تصير \* عندهم بمنزلة حالة كل ذي حالة عنده ، أعنى المألوفة المعتادة ، ولا يتنبأ ٣ لهم الإقلاع عنها لأنها قد صارت عندهم بمنزلة الشيء الاضطرابي في العيش لا بمنزلة ما هو فضل وترفُّ . | ويدخل عليهم من أجلها التقصير في دينهم ٦ وديارهم حتى يضطروا إلى استعمال صنوف الحيل واكتساب الأموال بالغرير بالنفس وطرحتها في المهالك ، فإذا هم قد شقوا \* من حيث قدروا السعادة واغتموا من حيث قدروا الفرح وألَموا من حيث قدروا اللذة . وما أشبههم في هذا الموضع بالحاطب على نفسه الساعي في هلاكها ، كالحيوان المخدوعة بما يُنصب لها في مصايدها ، حتى إذا حصلت في المصيد لم تنل ما خُدت به ولا أطاقت التخلص مما وقعت فيه . وهذا المقدار من قمع الشهوات مُقنع ، وهو أن يُطْلَق

(١) على غشيان ف ق — على أنهما ف — (٥) وصرف ف — القمع في دينهم ل —

(٩) كالحيوان ك : كالحيوانات ل ف

ما يكون صحيحاً وحسناً من قول لولا نداؤه بطلان كون ما أوجه من الطب طباً واستمرار الخطأ في تعليق قمع الهوى بالنفس وإعجاب اكتنائها فيه اكتساباً للفضيلة بذاتها ... إنه لما كانت النفس قد جعلت لجسمها كلاً به يكون نوعاً من الحيوان وكان كونها في وجودها لجسمها كلاً لأن تكون في فعلها نائرة عليه كأخواتها من أنواع الحيوان خطأ له وقياماً بمصلحه ... كان الامتناع منها أن تفعل ما يضاد هواها ويوجه اختيارها قائماً وبطلان وجود فعل منها لا تهواه ثانياً ... تعليق قمع النفس هواها بذاتها للمتنع كونه منها إلا يباع من خارجها ترغياً وترهيباً خطأ كبير وضلال بعيد . وإذا كان قوله في الطب الروحاني بطلان الخطأ في تعليق قمع الهوى بالنفس مستمراً جازياً فكلامه الذي أورده ليس بطب ولا كتابه بمرتع للنفس ولا باب ، وله قلنا إنه في الطب الجسماني كقصن مائس خضر وفي طبه الروحاني بجلد خائس فذر . — وأما بقية فصل الكتاب الى ص ٢٤ س ٣ ( « وهذا يراه » ) فقد لحصه الكرمانى دون إيرادته بنصه

\* سقطت هنا ورقة من نسخة ق وتتألف روايتها ص ٢٤ س ١٤ ( « والتكبح » )

\* سقطت هنا عدة ورقات في نسخة ق ولا تتألف روايتها إلا في الفصل السابع من الكتاب

منها ما علم أن عاقبته لا تجلب ألماً ولا ضرراً دنيائياً موازياً للذة المصابة منها فضلاً عما تجلب مما يؤف ويروح على اللذة التي أصيبت في صدرها . وهذا ٣ يراه " ويقول به ويوجب حمل النفس عليه من كان من الفلاسفة لا يرى أن النفس وجوداً بذاتها ، ويرى أنها تفسد بفساد الجسم الذي هي فيه . فأما من يرى أن للنفس أنية وذاتاً ما قائمة بنفسها وأنها تستعمل الجسم الذي لها بمنزلة ٦ الأداة والآلة وأنها لا تفسد بفساده فيرتقون من زم الطباع ومجاهدة الهوى ومخالفته إلى ما هو أكثر من هذا كثيراً جداً ، ويردلون ويستقصون المنقادين له والمائلين معه تنقاصاً شديداً ويحتلونهم محل البهائم ، ويرون أن لهم — في اتباع الهوى وإثارة الميل مع اللذات والحب لها والأسف على ما فات منها وإيلام ٩ الحيوان بلوغها ونيلها — عواقب سوء بعد مفارقة النفس للجسد يكثر ويطول لها ألمها وأسفها وحسرتها . وقد يستدل هؤلاء من نفس هيئة الإنسان على ١٢ أنه لم يتهيأ للشغل باللذات والشهوات بل لاستعمال الفكر والروية من تقصيره في ذلك عن الحيوان غير الناطق . وذلك أن البهيمة الواحدة تُصيب من لذة المأكّل \* والمنكح ما لا يصيبه ولا يقدر عليه عدد كثير من الناس . فأما حالها ١٥ في سقوط الهم والفكر عنها وهناءة عيشها وطيبها بذلك فحالة لا يصيب الإنسان ولا يقدر على مثلها بتة ، وذلك أنها من هذا المعنى في الغاية والنهاية . فإننا نرى البهيمة

(٢) مما ، صحنا : ما ل — (٥) للنفس ك : النفس ل — وذواتا قائمة ك — (٦) ذم ل —  
 (٧) ومغالبته ك — من ذلك ك — (٩) مع ك : ال ل — ما : سقط ل — (١٠) الجسد  
 ك — تكثر ل — (١١) وحسراتها ك — (١٢) للشغل بالشهوات ك — من ك : في ل —  
 (١٣) التبريل — (١٤) عدد : سقط ك — (١٥) السقوط للهوى — وطيبه ل ، وطيبته ق —  
 بذلك : سقط ق — لا يصيبها ل — (١٦) البتة ك ، سقط ق — في هذا ل

\* من هنا تستأف رواية ك

\* من هنا استأفقت رواية ق بعد سقط ورقة من النسخة

- ٧٤٥ و قد حضر وقت ذبحها وهي منهكة مقبلة على ما كلفها ومشرها . | قالوا : فلو كانت إصابة الشهوات والميل مع دواعي الطباع هو الأفضل لم يكن يُبَحِّسُه الإنسان ويُعطاه ما هو أحسن منه من الحيوان . وفي بحس الإنسان وهو أفضل الحيوان ٣ المائت حظه من هذه الأشياء وتوفر الخط له من الروية والفكر ما يعلم منه أن الأفضل له استعمال النطق وتركته لا الاستعباد والانقياد لدواعي الطباع . قالوا : ولئن كان الفضل في إصابة اللذات والشهوات ليكون من له الطباع المنهي لذلك أفضل ممن ليس له ذلك ، فإن كان كذلك فكثيران والحير أفضل من الناس لا بل ومن الحيوان غير المائت كله ومن الباري عز وجل إذ ليس بنذ لذة ولا شهوة . قالوا : ولعل بعض الناس ممن لا رياضة له ولا يروى ١ ولا يفكر في أمثال هذه المعاني لا يسلم لنا أن البهائم تصيب من اللذة أكثر مما يصيبه الناس . ويحتج علينا بملك ما ظفر بعدو منازع ثم جلس من وقته ذلك لتلوه واحتشد في إظهار جميع زينتته وهيئته حتى بلغ من ذلك غاية ما يمكن الناس بلوغه ، فيقول أين التذاذ البهيمية من التذاذ هذا وهل له عنده مقدار وله إليه نسبة ؟ فليعلم قائل هذا أن كمال اللذة ونقصانها ليس يكون بالإضافة من بعضها إلى بعض بل بالإضافة إلى مقدار الحاجة إليها . فإن من لا يصلح حاله إلا ١٥ ألف دينار إن أعطي منها تسع مائة وتسعة وتسعين ديناراً لم يتم له صلاح حاله تلك . ومن كان يصلح حاله الدينار الواحد يتم له صلاح حاله بإصابة ذلك

(١) قالوا : سقط — (٣) ويصطيق — من هول — ما هو أفضل من الحيوان ق —  
(٤) له ك : منه ل ، سقط ق — وركه ك ق — (٥) لا استعمال الاقياد ك — (٦) كانت  
الفضيلة ك . — (٧) المنهي ل — وإن ك — (٨) من الناس : سقط ق — إذ كان ليس  
ك — قالوا : سقط ق — (٩) ولم يرو ولم ك — (١١) بملك ظفر بأمر من منازع ق —  
(١٢) وهيئته ل — (١٤) اوله اليه ق ، واليه ل — بإضافة ك — (١٥) لم يصلح ل —  
(١٦) صلاح حالته تلك ك — (١٧) يصلح حالته ك — ثم حالته وصلاحتها ق :

الدينار الواحد ، على أن الأول قد أُعطيَ أضعاف هذا فلم يكمل له صلاح حالته .  
 والبهيمة إذا تَوَقَّرَ عليها ما يدعوها إليه الطباع كل وتمّ التناذها بذلك ، ولا  
 يضرتها ولا يؤلمها فوت ما وراء ذلك إذ كان لا يخطر لها ببال . على أن للبهيمة ٣  
 فضل اللذة أبداً على كل حال . وذلك أنه ليس أحد من الناس يقدر أن يبلغ كل  
 أمانيه وشهواته ، لأن نفسه لما كانت نفساً مفكرة مروية متصورة للغائب عنه  
 وكان في طباعها أن لا تكون لذى حال حالة إلا وتكون حالتها هي الأفضل ، لا تخلو ٦  
 في حالة من الأحوال من التشوق والتطلع إلى ما لم تحوِ والخوف | والإشفاق على ٧ظ  
 ما قد حوته ، فلا تزال لذلك في نقص من لذتها وشهوتها . فإن إنساناً لو ملك  
 نصف الأرض لنازعته نفسه إلى ما بقي منها وأشفتت وخافت من تفلّت ١  
 ما حصل له منها ، ولو ملك الأرض بأسرها لتتّى دوام الصحة والخلود  
 وتطلعت نفسه إلى علم خبر جميع ما في السموات والأرضين . ولقد بلغني عن ١٢  
 بعض الملوك الكبار الأنفس أنه ذُكِرَ عنده ذات يوم الجنة وعظيم ما فيها  
 من النعيم مع الخلود ، فقال أما أنا فإني أتنعص هذا النعيم وأستمره إذا فكرت  
 بأنّي منزل فيها منزلة المفضل عليه المحسن إليه . فتيّتم التناذ هذا واغتيباطه ١٥  
 بما هو فيه ، وهل المختبط عند نفسه إلا البهائم ومن جرى مجراها ؟ كما قال الشاعر  
 وهل يتنعم إلا سعيد مخدّد قليل المغموم ما يبيت بأوجال  
 وهذه العصابة من المتفلسفة تترقّى من زمّ الهوى ومخالفته بل من إهاتته

(٢) تدعوها ل — (٣) اذ كانت ك — البتة ق ، سقط ك — (٤) أبداً : سقط ل —  
 (٥) عنها ق — (٦) حال حالة ل — (٧) التطلع والتشوق على ق — وخوف  
 وإشفاق ك (ق) — (٨) كذلك ق ، كذلك كذلك ك — لذاتها وشهواتها ق — (٩) نصف  
 الدنيا ق — (١٠) وتطلعت : ونازعته ل — خبر : سقط ق — في الأرض والساء ق —  
 (١٢) ذكرت له وعنده ق — (١٣) أبغض ل — (١٤) الالتناذ لهننا والاعتباط  
 لما هو فيه ق — (١٥ — ١٦) كما ... بأوجال : سقط ق — (١٧) ذم ل ق

وإماتته إلى أمر عظيم جداً ، حتى إنها لا تنال من الماء كل والمشرَب إلا قوتاً وبلغته  
ولا تقتنى مالاً ولا عقاراً ولا داراً . وربما أقدم المَوغِل منهم في هذا الرأي على  
اعتزال الناس والتخلّي منهم ولزوم المواضع الغامرة . وبهذا ونحوه يحتجُون<sup>٣</sup>  
لصحة رأيهم من الأشياء الحاضرة المشاهدة . فأما ما يحتجُون به له من أحوال  
النفس بعد مفارقتها للبدن فإنّ الكلام فيه يجاوز مقدار هذا الكتاب في شرفه  
وفي طوله وفي عرضه . أمّا في شرفه فإنه يُبحث فيه عن النفس ما هي ولم هي<sup>٦</sup>  
مع الجسم ولم تفارقه وما تكون حالها بعد مفارقتها ، وأمّا في طوله فلاّن كل  
واحد من هذه البحوث يحتاج في تعبيره وحكايته إلى أضعاف أضعاف ما في هذا  
الكتاب من الكلام ؛ وأمّا في عرضه فلاّن قصد هذه المباحث هو إلى صلاح حال<sup>١</sup>  
النفس بعد مفارقتها للجسد وإن كان قد يعرض فيه باشتراك الكلام أكثر  
إصلاح الأخلاق . ولا بأس أن نحكى منه جملة وجيزة من غير أن نتلبس فيه  
باحتمالهم أو عليهم ، ونقصده منه خاصة للمعاني التي نفلن أنها تُعين على بلوغ<sup>١٢</sup>  
غرض كتابنا هذا وتقوى عليه

فنقول : إن فلاتن شيخ الفلاسفة وعظيمها يرى أنّ في الإنسان | ثلاث<sup>٤٨</sup> و  
أنفس يسمّى إحداها النفس الناطقة والإلهية والآخرى يسمّيها النفس<sup>١٥</sup>  
الغضبيّة والحويانيّة والآخرى يسمّيها النفس النباتيّة والناميّة  
والشهوانيّة\* . ويرى أنّ النفسين الحيوانيّة والنباتيّة إنما كوّنتا من أجل

(١) والمشارب كـ — (٢) ولا داراً : سقط كـ — (٣) الاعتزال من قى — الغامرة  
من الأرض كـ — ولزوم هذا ونحوه قى — (٤) في الأشياء قى — له : سقط كـ —  
(٦) وطوله وعرضه قى — (٧) مفارقتها كـ ، المفارقة قى — (٨) أضعاف : سقط قى —  
(٩) إصلاح كى قى — (١٠) يمرض منه ل ، تقدم منه كـ — بإسترسال الكلام قى —  
(١١) تلبس ل — (١٢) منها قى ، فيها كـ — بلوغ : سقط ل — (١٤) اغلاطون كـ —  
المختلفة كـ ، الفلسفة قى — (١٧) أنّ النفس كى قى — النباتيّة والغضبيّة ل

\* قال الكرماني في القول الخامس من الباب الأول عند تقديمه لكلام الرازي : وإذا كان

النفس الناطقة . أما النباتية فلتغزو الجسم الذي هو للنفس الناطقة بمنزلة آلة وأداة إذ ليس هو من جوهر باق غير متحلل بل من جوهر سيال متحلل ، وكان كل متحلل لا يبقى إلا بأن يخلف فيه بدلاً مما تحل منه .  
 ٣ فأما الغضبية فلتستعين بها النفس الناطقة على قمع النفس الشهوانية ومنعها من أن تشغل النفس الناطقة بكثرة شهواتها عن استعمال نطقها الذي إذا استعملته ككلاً كان في ذلك تخلفها من الجسم المشتبكه به . وليس لها تين النفسين — أعنى النباتية والغضبية — عنده جوهر خاص يبقى بعد فساد الجسم بجوهر النفس الناطقة ، بل لإحداهما وهي الغضبية هي جملة مزاج القلب والأخرى وهي الشهوانية هي جملة مزاج الكبد . وأما جملة مزاج الدماغ فإنها عنده أول آلة وأداة تستعملها النفس الناطقة . والاعتناء والنمو والنشوء للإنسان من الكبد ، والحرارة وحركة النبض من القلب . وأما الحس والحركة الإرادية والتخيل والفكر والذكر فن الدماغ ، لا على أن ذلك من خاصيته ومزاجه بل من الجوهر الحال فيه المستعمل

(١) البدن ك — (٢) أداة وآلة ك — غير متحلل : سقط ك — (٣) بدل ل — (٤) فأما النفس الغضبية ق — (٦) من الجسد ق — (٩) وأداة : سقط ك ق — (١١) والارادة ق — (١٢) ذلك له ومن خاصته ق

كذلك فليس ( أى كلامه في هذا الفصل ) بطب ولا ما أورده حكاية عن قول افلاطون إن للانسان أنفساً ثلاثاً ناطقة وغضبية ونامية الكائن سقيماً وخطأ من الآراء والأقوال بكون النامية الشهوانية والغضبية الحيوانية والناطقية الالهية أسماء لأفعال صادرة عن فاعل واحد ، قياً بما له جعل كلاً للشخص يستحق بكل فعل منها اسماً ، فإذا فعل بآلات التغذية وتعيش البدن عما يحل منه قيل إنه النامية ، وإذا فعل بآلات الاحساس طلباً للملاذ والتلذذ والقهر وحفظاً للشخص قيل إنه الحسية ، وإذا فعل بآلات التصور طلباً للملوم وفضيلة الذات قيل إنه الناطقة ، كالنجار الذي تصدّر عنه أفعال بآلاته ويقال إذا ذهب بالمتعب إنه ثاقب وإذا نصر بالمنشار إنه ناسر وإذا نجح بالنجم إنه نجار وهو واحد وتبطل منه هذه الأفعال إذا ترك الآلة ، وكالرياح في السفينة التي يأمر برفع الصراع وحطه ويرسأه الانجر وجذبه ونزف الماء من الجعة وقذفه والنوم في الماء لسد متفذه إلى السفينة وإصلاحه ، وتبطل منه هذه الأفعال والأمر بها إذا خرج إلى البر وهو واحد

- له على طريق استعمال آلة وأداة، إلا أنه أقرب الآلات والأدوات إلى هذا الفاعل.
- ويرى أن يجتهد الإنسان بالطب الجسداني وهو الطب المعروف، والطب الروحاني وهو الإقناع بالحجج والبراهين في تعديل أفعال هذه النفوس لئلا تقصّر عما<sup>٣</sup> أريد بها ولئلا تجاوزه. والتقصير في فعل النفس النباتية أن لا تغزو ولا تُشْمى ولا تُنشىء بالكيفية والكيفية المحتاجة إليها جملة الجسد، وإفراطها أن تعدى ذلك وتجاوزه حتى يخبس الجسد فوق ما يحتاج إليه ويفرق في اللذات والشهوات. وتقصير فعل النفس الغضائية أن لا يكون عندها من الحمية والافتة<sup>٤</sup> والنجدة ما يمكنها أن ترمّ وتقر النفس الشهوانية في حال اشتهاها حتى تحول دونها ودون شهواتها، وإفراطها أن يكثّر فيها الكبير وحب الغلبة حتى تروم<sup>٥</sup> قهر الناس وسائر الحيوان ولا يكون لها م إلا الاستعلاء والغلبة كالحالة التي كان عليها الاسكندر الملك. وتقصير فعل النفس الناطقة أن لا يخطر ببالها استغراب هذا العالم واستكباره والفكر فيه والتعجب منه والتطلع والتشوق إلى معرفة جميع ما فيه وخاصة علم جسدها الذي هي فيه وهيئته وعاقبته بعد موته، فإن من لم يستكبر ويستغرب هذا العالم ولم يتعجب من هيئته ولم تتطلع نفسه إلى معرفة جميع ما فيه ولم يهتم ويعنّ بتعرّف ما تؤول إليه الحال بعد الموت فنصيبه<sup>٦</sup> من النطق نصيب البهائم لا بل الحفّاش والحيّتان والحُشّار التي لا تفكر ولا تذكر البتة. وإفراطها أن يميل به ويستحوذ عليه الفكر في هذه الأشياء ونحوها حتى لا يمكن النفس الشهوانية أن تنال من الغذاء وما به يصلح الجسم من النوم<sup>٧</sup>.

(٢) في الطب ق — وبالطبل ل — (٤) عن فعل ل — (٥) تنشأ ك ق — (٧) والافت ل — (٨) تنم ل — وهسر وهسر ق — (٩) بينا وبين ل — ودون لإرادتها وشهوتها ق — وإفراطها ك — (١٢) على علم ق — (١٤) لم يكن يستكبر ق — تطلع ك ق — (١٦) ثم لا بل ك — لا بل ... الحفّاش : سقط ق — الحفّاش والحشّار والهبع ك — (١٧) بنة ق — (١٨) وما يصلح به الجسد ك

- وغيره مقدار ما تحتاج إليه في بقاء مزاج الدماغ على حالة الصحة ، لكن يبحث ويتطلع ويجهد غاية الجهد ويقدر بلوغ هذه المعاني والوصول إليها في زمان أقصر من الزمان الذي لا يمكن بلوغها إلا فيه ، فيفسد حينئذ مزاج جملة الجسد حتى يقع في الوسواس السوداوى والمالنخوليا ويفوته ما طلب من حيث قدر سرعة الظفر به . ويرى أن المدة التي جعلت لبقاء هذا الجسد المحتل الفاسد بالحال التي يمكن النفس الناطقة استعمالها فيما تحتاج إليه لصلاح أمرها بعد مفارقتها — وهى المدة التي منذ حين يولد الإنسان إلى أن يهرم ويذبل — مدة يقضى فيها كل أحد ، ولو كان أبداً الناس بعد أن لا يضرب عن الفكر والنظر البتة ، بالتطلع على المعاني التي ذكرنا أنها تخص النفس الناطقة وبأن يرذل هذا الجسد والعالم الجسداني البتة ويشأه ويغضه ، ويعلم أن النفس الحساسة ما دامت | متعلقة بشئ منه لم تزل في أحوال مؤذية مؤلمة من أجل تداول الكون والفساد إياه ، ولا يكره بل يشاق إلى مفارقتها والتخلص منه . ويرى أنه متى كانت مفارقة النفس الحساسة للجسد الذي هى فيه وقد اكتسبت هذه المعاني واعتقدتها صارت في عالمها ولم تشتق إلى التعلق بشئ من الجسم بعد ذلك البتة ، وبقيت بذاتها حية ناطقة غير مائتة ولا آلمة معتبلة بموضعها ومكانها . أما الحيوية والنطق فلها من ذاتها ، وأما بعدها عن الألم فليبعدها عن الكون والفساد ، وأما اغتباطها بمكانها وعالمها فلتخلصها من مخالطة الجسم والكون في العالم الجسداني . وأنه متى كانت مفارقتها للجسد وهى لم تكتسب هذه المعاني ولم تعرف العالم الجسداني حق معرفته بل كانت تشاق

(١) على حالته الصحيحة ك — (٢) غاية الاجتهاد ل — (٤) والمالنخوليا ك ق —  
 (٥) قد جعلت لهذا ق — (٧) حين : سقط ك — (٨) إلى المعاني ق — (٩) البتة :  
 سقط ل — (١١) إياها ق — (١٣) هنا المعنى واعتقدته ق — وصارت ك ، فحصلت  
 وصارت ق — لم تشتق ق — (١٤) الجسد ق — بقيت ك — (١٥) عن : من ق  
 (١٦) من الكون ق — فاكنته من مخالطة ل



- إليه وتحرص على الكون فيه لم تبرح مكانها ولم تزل متعلقة بشئ منه ، ولم تزل — لتدأول الكون والفساد للجسد الذي هي فيه — في آلام متصلة مترادفة ومهوم جنة مؤذية \* . فذه جملة من رأى فلاطن ومن قبله سقراط المتخلى المتأله . وبعد<sup>٣</sup> فما من رأى دنيائي قط إلا ويوجب شيئاً من زَم الهوى والشهوات ولا يُطلق إهمالها وإمراجها ، فزَم الهوى وردعه واجب في كل رأى وعند كل عاقل وفي كل دين .
- فليلاحظ العاقل هذه المعاني بعين عقله ويجعلها من همه وباله . وإن هو لم<sup>٦</sup> يكتسب من هذا الكتاب أعلى الرتب والمنازل في هذا الباب فلا أقل من أن يتعلق ولو بأحسن المنازل منه ، وهو رأى من رأى زَم الهوى بمقدار ما لا يجلب

(١) مكانه ك — (٢) وفي مهوم ق — (٣) افلاطون ق ، افلاطون ك — المتخلى عن الدنيا ك — (٤) من : سقط ك — من راء رأياً لال ل — شيئاً من : سقط ل — (٥) في كل رأى ودين ك — (٦) فينبغي للعاقل أن يلاحظ ك ق — (٨) ولو : سقط ق — يرى ك

\* قال الكرمانى فى القول الخامس من الباب الأول عند تقديمه لكلام الرازى : وأما القول بإيجاب المسكت النفس بعد مفارقة الشخص وتعلقها بشخص آخر فنقول : إن الأمر فى تعلقها بحسب آخر لا يحل إما أن يكون من تلقاء ذاتها أو من تلقاء غير يقهرها على التعلق ، فإن كان تعلقها من تلقاء ذاتها فيمتنع وبطل من وجهين أحدهما من قبل الجسم الذى تتعلق به وتتحول إليه بعد مفارقتها ما كانت فيه ، يكون كل جسم إن كان ركناً من الأركان الأربعة التى هى مواد المواليد الثلاثة مستغنية مادته بصورتها الفاعلة بها التى بها هو ركن عن صورة أخرى ، وإن كان نباتاً كذلك مستغنية مادته بما لها من الصورة الفاعلة بها من النامية التى بها هو نبات عن غيرها ، وإن كان مدناً أو حيواناً كذلك الحال فى مادة كل منهما مغفولة بصورتها الفاعلة فيها التى بها هى مدنى وحيوان وامتناع وجود مادة خالية من صورة فاعلة بها فتكون صورة لها فى تعلقها بها ... وإن كان تعلقها من تلقاء غير قاهر لها على التعلق والتحول فمتنع باطل كذلك فلا يحل القاهر أن يكون إما حكماً أو غير حكيم ، وإن كان غير حكيم فيكون الثقل منه لاصلاح واستصلاح من الأفعال التى توجبها الحكمة وتنقضيها يبطل أن يكون غير حكيم فكونه حكماً ثابت . وإذا كان حكماً فنقله إياها إما لسلها رذيلة أو لخبثها فضيلة ، ويبطل الوجهان بامتناع الأمر فيها واستحالة من قبلها إذا كان قلها إلى أجسام البهائم والوحوش لو كان ممكناً ... فقد ثبت أن النفس بعد مفارقتها جسماً باقية على حال ما اكتسبت بأفعالها بحسب هواها أو تقواها من غير اتصال بجنة أخرى ، وخيرها وشرها بمقدار أعمالها وأفعالها على ما عليه اعتقاد النياتين التابعين للأنبياء عليهم السلام

ضرراً عاجلاً دنيائياً . فإنه وإن تجرّع في صدور أموره من زَمَ الهوى وقعه مرارةً وبشاعةً فستعقبه أردافها حلاوةً ولذاعةً يَغْتَبِطُ بها ويعظم سروره ٢  
 وإرتياحه عندها ، مع أن المؤونة في احتمال مغالبة الهوى وقع الشهوات ستخفَ عليه بالاعتیاد ولا سيما إذا كان ذلك على تدريج بأن يعود نفسه وبأخذها أولاً بمنع اليسير من الشهوات وترك بعض ما تهوى لِمَا يوجهه العقل والرأى ، ثم يروم من ذلك ما هو أكثر حتى يصير ذلك فيه مقارناً للخلق والعادة وتذل نفسه ٦  
 الشهوانية وتعتاد الانقياد للنفس الناطقة ، ثم يزداد ذلك ويتأكد عند سروره ٩  
 بالمواقب العائدة عليه من زَمَ هواه وانتفاعه برأيه وعقله وسياسة أموره بهما ١  
 ومدح الناس له على ذلك واشتياقهم إلى مثل حاله \*

### الفصل الثالث

جملة قُدِّمَت قبل ذكر عوارض النفس الرديّة على انفرادها \*

أما وقد وطأنا لما يأتي بعدُ من كلامنا أَسَّه وذكرنا أعظم الأصول في ذلك ١٢  
 بما فيه غنى وعليه معونةً فإننا ذا كرون من عوارض النفس الرديّة والتلطف لإصلاحها ما يكون قياساً ومثالاً لما لم نذكره منها . ونَحْرَى الإيجاز والاختصار

(١) صدور أمره كـ ، صدر أموره قـ — ومنمه كـ — (٤) عنده قـ — (٨) من ذم الهوى قـ — (١١) اعراض النفس قـ — (١٢) انا قد وطأنا كـ — (١٣) مما فيه : سقط ل قـ — من ذكر عوارض كـ — (١٤-١٥) من ٣٣ ، ١ لم ... فيها : سقط قـ — الاختصار كـ

\* قال الكرمانى فى القول الخامس من الباب الأول من كتابه بعد إبراده للفصل الثانى من كتاب الرازى : هذا فص قوله وهو من الحسن فى معانيه ، والجودة فى مبانيه ، على أمر قويم ، وصراف فى العظة والتنبيه مستقيم ، لكنه مع كونه كذلك مما يكون طباً ذو امتناع ، والفرض فى الكتاب معدول به عنه لا يرفع به انتفاع الخ . ( تتلو فى أثناء نقد الكرمانى الفصول المذكورة فى ص ٢٧ و ٣١ )

\* ورد هذا الفصل بتمامه فى اجتناء القول السادس من الباب الأول من كتاب الكرمانى

ما أمكن في الكلام فيها ، إذ قدّمنا السبب الأعظم والعلة الكبرى التي منها نستقي وعليها نبني جميع وجوه التلطّف لإصلاح خُلُق ما ردى . حتى إنه لو لم يُفرد ولا واحدٌ منها بكلامٍ يخصّه بل أُغفل ولم يُذكر بتّةً لكان في التحفّظ <sup>٢</sup> والتمسك بالأصل الأوّل غنى وكفاية لإصلاحها ، وذلك أنّ جُلّها بما يدعو إليه الهوى وتحمل عليه الشهوات ، وفي زمّ هذين وحفظهما ما يمنع التمسك والتخلّق بهما . إلّا أنّنا على كل حال ذاكرون من ذلك ما نرى أنّ ذكره أوجب والزم <sup>٦</sup> وأعون على بلوغ غرض كتابنا هذا ، وبالله نستعين

### الفصل الرابع

في تعرّف الرجل عيوب نفسه <sup>١</sup>

من أجل أنّ كل واحد منّا لا يمكنه منع الهوى محبةً منه لنفسه واستصواباً واستحساناً لأفعاله ، وأن ينظر بعين العقل \* الخالصة المحضة إلى خلّاقه وسيرته — لا يكاد يستبين ما فيه من المعاييب والضرائب الذميمة ، ومضى لم يستبين ذلك <sup>١٢</sup> فيعرفه لم يُقلع عنه إذ ليس يشعرُ به فضلاً عن أن يستقبّحه \* ويعمل في الإقلاع

(١) إذ قدّمت ق — (٢) التلطّف بخلق ق — (٥) ذم ل ق — التخلّق والتمسك ل —

(٦) كل : سقط ل ق — (٧) وياقه التوفيق وياه لسأل السداد والصواب ك — (١٠) من

أجل : سقط ك — منع : سقط ل — منه : سقط ل — (١١) وسيره ك — (١٢) وانه

لا يكاد يتبين ك — وانه متى لم يتبين ذلك ولم يعرفه ك — (١٣) يشعر به ك : يستغربه ل

\* ورد ابتداء هذا الفصل (حتى «عائل» ص ٣٤ س ١) في القول السادس من الباب الأول من كتاب الكرمانى . أما باقى الفصل فقد أوردته الكرمانى ملخصاً فحسب

\* سقطت هاهنا بعض صفحات (إلى ص ٣٨ س ٤٠) من نسخة ق

× قال الكرمانى في القول السادس من الباب الأول لكتابه : وقوله «ولينظر بين الفضل ... فضلاً عن أن يستقبّحه» فتناظر عليه باختلال مساك نخلة . فمن المعلوم أن النفس إذ كانت مقبلة على الأمال التي تهواها وتستحسنها فمن أين لها أن تنظر بين العقل الخالصة المحضة التي

عنه—فينبغي أن يُسند الرجل أمره في هذا إلى رجل عاقل كثير اللزوم له والكون معه ، ويسأله ويضرب إليه ويؤكد عليه أن يُخبره بكل ما يعرفه فيه من المعاييب ، ويُعلمه أن ذلك أحب الأشياء إليه وأوقعها عنده ، وأن المنّة عليه منه تعظم في ذلك والشكر يكثر ، ويسأله أن لا يستحيه في ذلك ولا يجامله ، ويُعلمه أنه متى تساهل وضعف في شيء منه فقد أساء إليه وغشّه واستوجب منه اللاتمة عليه \* .

فإذا أخذ | الرجل المشرف يُخبره ويُعلمه ما فيه وما ظهر وبان له منه لم يُظهر له اغتماماً ولا استخزاء ، بل أظهر له سروراً بما يستمع وتشوقاً إلى ما لم يستمع منه .

فإن رآه في حال ما قد كتمه شيئاً استحياءً منه أو قصر في العبارة عن تقييح ذلك أو حشّتها لأمه على ذلك وأظهر له اغتماماً به ، وأعلمه أنه لا يجب ذلك منه ولا يريد إلا التصريح وإعلامه ما يراه على وجهه . فإن وجده في حال أخرى قد زاد

٥٠ و

١

(١) وأنه ينبغي ك — الرجل : سقطك — في هذا : سقطك — (٧) استخزاء ، مصححنا : الجزاء ل

لو كانت لها كانت لا تتبع هواها ، وهل ذلك إلا كلام صادر عن غير بيان . وقوله « إنه ينبغي أن يسند أمره إلى رجل عاقل يعرفه ما فيه من المعاييب والذمائم ويلتزم له النّة على ذلك » قول موجب ما أوجبناه من حاجة النفس إلى المعلم السدد للمؤاخذ بمخالفات التعليم التي أنكر أولاً أن يكون في عالم النفس من جهة الله تعالى من يعلم ويرف ، ويرفّ به الآن بقوله . وإذا كان الأمر على ما أوجبناه فلا فائدة فيما كتبه

\* قال الكرمانى : والذي ذكره في هذا الفصل ليس يتعلق بطب ولا ما أوجبه بإسناد المرء أمره في معرفة معاييه ومذامبه إلى غير يعرفه إياها من حصول العلم بكاف في برآة الذات منها ، مع كونه غير فاعل إلا ما زداد به عيباً ، كالليل الازمن المستغنى الذي لا يطلب إلا الاكمل الذي يزاد به علة . وما يتبع هذا الليل قول طبيب له اعلم أن هذه علة خبيثة صعبة مزمنة غير مفارقة إلا بالعناء والحيلة من غير أن يحفظه من خارج ولا يكله إلى نفسه ويمتنع عن الأكل ويلزمه شربة الأدوية المكروهة إليه أن يصرها ويعزم عليه أن يقتصر عليها . وإذا كان ذلك كذلك فلا فائدة في تعريف معرف غيره معاييه وهي التي يهواها ويستحسنها ويميل إليها

- وأسرف في تقييح شيء رآه منه وتهجينه لم يفضبه ذلك بل حمده عليه وأظهر له  
 بشرًا وسرورًا بما رآه منه . وينبغي أن يجدد سؤال هذا المشرف عليه حالاً بعد  
 حال : فإن الأخلاق والضرائب الرديئة قد تحدث بعد أن لم تكن . وينبغي <sup>٣</sup>  
 أن يستنبر ويتحسس ما يقول فيه جيرانه ومعاملوه وإخوانه وبما ذا يمدحونه  
 وبما ذا يعيبونه ، فإن الرجل إذا سلك في هذا المعنى هذا المسلك لم يكذب يخفى عليه  
 شيء من عيوبه وإن قل وخفى . فإن اتفق له ووقع عدو ومنازع حُب لإظهار <sup>٦</sup>  
 مساويه ومعالبه لم يستدرك من قبله معرفة عيوبه ، بل اضطرَّ وألجى إلى الإقلاع  
 عنها : إن كان يمتن لنفسه عند نفسه مقدار و يمتن يحب أن يكون خيراً فاضلاً . وقد  
 كتب في هذا المعنى جالينوس كتاباً جعل رسمه في أن الاختيار ينتفعون بأعدائهم ، <sup>١</sup>  
 فذكر فيه منافع صارت إليه من أجل عدو كان له . وكتب أيضاً في تعرف الرجل  
 عيوب نفسه ، مقالة قد ذكرنا نحن جوامعها وجلتها هنا . وفيما ذكرنا من هذا  
 الباب كفاية وبلاغ ، ومن استعمله لم يزل كالقديح مقوماً مثقفاً <sup>١٢</sup>

### الفصل الخامس

### في المشق والالاف وجملة الكلام في اللذة\*

- أما الرجال المذكورون الكبار المهمم والأنفس فإنهم يبعدون من هذه <sup>١٥</sup>  
 البلية من نفس طبائعهم وغرائزهم . وذلك أنه لا شيء أشد على أمثال هؤلاء من

(٤) ويتجسس ل — (٦) ووقع ، صحتنا : او وقع ل — (١٤) وجملة الكلام في اللذة :  
 سقط ك — (١٥) يبعدون من ك

\* ورد ابتداء هذا الفصل في القول السادس من الباب الأول من كتاب الكرمانى ، وقال  
 الكرمانى رداً على كلام الرازى : وقوله في الفصل الخامس في المشق وكيفية اللذة والالاف وأنه  
 يجب الاحتراس منه بتمرين المادة بمقارعة المألوف والنجاة عنه لا تمتنع فيه . وكيف تفارق النفس  
 ما قد ألفتته وتغرس منه ، وعندما أنه هو المأثور والخير المطلوب وأن الذى هي فيه هو خير لها من

٥٥ ظ التذلل والخضوع والاستكانة وإظهار الفاقة والحاجة واحتمال التجنى | والاستعطالة . فهم إذا فكروا فيما يلزم العشاق من هذه المعاني نفروا منه ٣ وتصابروا وأزالوا الهوى عنه وإن بلّوا به ، وكذلك الذين تلزمهم أشغال وهموم بليغة اضطرابية دنيائية أو دينية . فأما الخنثون من الرجال والمزليون والفرّاغ والمترّفون والمؤثرون للشهوات الذين لا يهتمهم سواها ولا يريدون من الدنيا إلا إصابتها ، ويرون قوتها قوتاً وأسفاً ، وما لم يقدرُوا عليه منها حسرة وشقاء ، فلا يكادون يتخلّصون من هذه البلية ، لا سيما إن أكثرُوا النظر في قصص العشاق ورواية الرقيق الغزل من الشعر وسماع الشجي من الألحان والغناء . فلنقل الآن في الاحتراس من هذا العارض والتنبيه على تحايله ومكائمه بقدر ما يليق بفرض كتابنا هذا . ونقدّم قبل ذلك كلاماً نافعاً معيناً على بلوغ غرض ما مرّ من هذا الكتاب وما يأتي بعده ، وهو الكلام في اللذة

١٢ فنقول : إنّ اللذة ليست بشيء سوى إعادة ما أخرجه المؤذي عن حالته إلى حالته تلك التي كان عليها . كرجل خرج من موضع كنين ظليل إلى صحراء ثم سار في شمس صيفية حتى مسه الحرّ ثم عاد إلى مكانه ذلك ، فإنه لا يزال يستلذّ

(٢) نفروا عنها ك — (٣) وأزالوا الهوى : سقط ل — به ل : لهوا عنه ك — الذين يشغلهم هموم بليغة ك — (٤) الخنثون ك — والمزليون صحنا : والمزليون ك ، والمزليون ل — (٦) قوتها أسفاً ل — (٨) الألحان و : سقط ك — (٩) الآن : سقط ك — (١٠) غرض : سقط ل — (١٢ — ١٣) إلى حالته : سقط ك — إلى صحراء : سقط ك — (١٤) يلتذّ

غيره . وقد شهد بصحة ذلك قوله في هذا الفصل في معنى الخنثين والمزليين من الرجال وكون من ميزم من هذه الرذيلة كهم من حيث الطبيعة . فالنفس ما دامت في رتبة النفسية لا ترى إلا فعل ما تهواه . وإذا كانت النفس لا تثبت في أمورها من ذاتها إلا فيما يجري هذا الجرى من محبة مشوق وبألوف ومحوس ونبيل لذة وغلبة وقهر وسلب وتحوّل وكذب ومكر وحيلة والتوصل إلى إدامة غرض ، بحسب ما جعل إليها من عمارة جسمها وحفظه فتكون حيواناً طليعاً ، ففتح أن يكون منها فحل من ذاتها يخالف هذه الأمور إلا بإعطاء غيرها . وفي امتناع الأمر أن يكون إلا كذلك بطلان قوله في غرضه المقصود

ذلك المكان حتى يعود بدنه إلى حالته الأولى<sup>٢</sup> ، ثم يفقد ذلك الاستلذاذ مع عود بدنه إلى الحالة الأولى ، وتكون شدة التذاذه بهذا المكان بمقدار شدة إبلاغ الحز إليه وسرعة هذا المكان في تبريده . وهذا المعنى حد الفلاسفة الطبيعيون اللذة ،<sup>٣</sup> فإن حد اللذة عندهم هو أنها رجوع إلى الطبيعة . ولأن الأذى والخروج عن الطبيعة ربما حدث قليلاً قليلاً في زمان طويل ، ثم حدث بعقبه رجوع إلى الطبيعة دفعةً في زمان قصير صار في مثل هذه الحال يقوتنا الحسُّ بالمؤذى ويتضاعف<sup>٤</sup> بيان الإحساس بالرجوع إلى الطبيعة ، فنسمى هذه الحال لذّة . ويظن بها من لا رياضة له أنها حدثت من غير أذى تقدّمها ، ويتصورها مفردة خالصة برية من الأذى . وليست الحال على الحقيقة كذلك بل ليس يمكن أن تكون لذّة بتّة<sup>٥</sup> إلا بمقدار ما تقدّمها من أذى الخروج عن الطبيعة . فإنه بمقدار أذى الجوع

(١) إلى الحالة ك — (٩) جة ، صححتنا منه ل

\* إلى هاهنا انتهت رواية ك وهي تتألف من ٤٥ ، وقال الكرمانى في تحفه لكلام الرازى : وقوله في هذا الفصل في اللذة « إنها ليست شيئاً سوى ... إلى الحالة الأولى » قول موجب ما هو محال ذلك بإيجابه أن اللذة هي الحالة الأولى التي عاد إليها التأذى بحرّ الشمس وكون السكان في تلك الحالة الذي هو المستكن في الموضع الكتين الذي لم يلق حرّ الشمس غير واجد ما يجده النى مه حرّ الشمس وعاد إليها من اللذة . فان من المعلوم أن النى لم يلق حرّ الشمس ولا يجد الأذى لا يحنّ إلى الظل ولا يشغل الماء البارد كما يشغل التأذى بالحرّ . وإذا كان ذلك كذلك فقد ظهر كون ما قاله إن اللذة هي تلك الحالة الأولى محالاً . ثم أوجب بقوله ما قاله أن اللذة لا توجد إلا بعد تهم ما يكره وأنها تزول ولا تثبت ، وذلك أمر غير مستمر في كل الذات . فن الذات ما هو سرمدى لا يزول ويوجد لا عن مكروه يهيمه ، مثل لذات الآخرة الموعود بها في الجنة التي لا مكروه فيها ولا زوال لها . والذي نقوله في اللذة إنما هي مصير الذات بما كان كمالاً لها أمراً كاملاً له الفنى ، وهي فيما كان محسوساً بعد وجودها زائلة يكون ما كان به كمالها مفارقاً متغافراً ، كلذة النقاء الحسّ بالمحسوس وزوالها بالمفارقة ، وكلذة الحبيب بالاجتماع مع المحبوب وزوالها بالمفارقة ، وفيما كان مقولاً غير زائلة ولا مفارقة يكون ما كان كمالاً لها غير مفارق ولا متغافراً ، كلذة النفس في تصوّر ما هو كمال لذاتها وبقاءها على حالتها يكون ما فيه كمالها في ذاتها باقياً غير زائل

- والعطش يكون الالتذاذ بالطعام والشراب ، حتى إذا عاد الجائع والعطشان إلى حالته الأولى لم يكن شيء أبغ في عذابه من إكراهه على تناولها | بعد أن كانا ألدَّ ٥١
- الآشياء عنده وأحبَّها إليه . وكذلك الحال في سائر الملاذ فإنَّ هذا الحدَّ بالجملة ٣
- لازِمٌ لها ومحتوٍ عليها \* ، إلا أنَّ منها ما نحتاج في تبين ذلك منه إلى كلام أدقَّ وألطف وأطول من هذا . وقد شرحنا هذا في مقالة كتبناها في مائة اللذة ،
- وفي هذا المقدار الذي ذكرناه هاهنا كفاية لما نحتاج إليه . وأكثر المائلين مع ٦
- اللذة المتقادين لها هم الذين لم يعرفوها على الحقيقة ولم يتصوروا منها إلاَّ الحالة الثانية ، أعنى التي من مبدأ انقضاء فعل المؤذي إلى استكمال الرجوع إلى الحالة الأولى . ومن أجل ذلك أحبُّوها وتمنَّوا أن لا يخلوا في حال منها ، ولم يعلموا أنَّ ١
- ذلك غير ممكن لأنَّها حالة لا تكون ولا تُعرف إلاَّ بعد تقدُّم الأولى لها
- وأقول : إنَّ اللذة التي تصورها العشاق وسائرُ من كلفَ شيءٌ وأُغرمَ به — ١٢
- كالعشاق للرؤوس والتملُّك وسائرِ الأمور التي يفرط ويتمنَّ حبَّها من نفوس
- بعض الناس حتى لا يتمنَّوا إلاَّ إصابتها ولا يروا العيش إلاَّ مع نيلها — عند
- تصورهم نيل مرادهم عظيمةٌ مجاوزة للمقدار جدًّا . وذلك أنهم إنما يتصورون إصابة ١٥
- المطلوب ونيله مع عظم ذلك في أنفسهم من غير أن يخطر ببالهم الحالة الأولى التي
- هي كالطريق والمسلك إلى نيل مطلوبهم . ولو فكروا ونظروا في وعورة هذا
- الطريق وخشوته وصعوبته ومخاطره ومهاويه ومهالكه لمز عليهم ما حلا وعظَّم

(٢) عذابه صبح : غناؤه ل (ولعل الاصح : إينائه) — (٥) والطف ومع ذلك فأطول من هذا شرحنا ذلك — ماهية ق — (٧) والمتقدين ل — لا يعرفونها ولن يتصوروا ق — (٨) التي منذ انتهى فعل ق — (٩) في جميع الأحوال منها ولن ق — (١٠) بعد ما تقدم لها ق — (١١) العاشق ق — (١٢) كالعاشق ق — في نفوس ق — (١٣) غير إصابتها ق — (١٤) مرادتهم ق — جدًّا : سقط ق — (١٦) ولو نظروا وفكروا ق — هذه ق — (١٧) لأمر ما حلال

\* هنا استأنفت رواية ق بعد سقط في النسخة (راجع ص ٣٣ س ١١)



ما صغر عندهم في جنب ما يحتاجون إلى مقاساته ومكادحته  
 وإذا قد ذكرنا جملة مائة اللذة وأوضحنا من أين غلط من تصوّرها محضة  
 برية من الألم والأذى فإننا عائدون إلى كلامنا ومنبهون على مساوى هذا ٢  
 العارض أعنى العشق وخسامته

فقول: إن العُشاق يجاوزون حدّ البهائم في عدم ملكة النفس وزمّ الهوى  
 وفي الاتقياد للشهوات. وذلك أنهم لم يرضوا أن يصيبوا هذه الشهوة، أعنى لذة ٦  
 البله — على أنها من أسمى الشهوات وأقبحها عند النفس الناطقة التي هي الإنسان  
 على الحقيقة — من أى موضع يمكن إصابتها منه، حتى أرادوها من موضع ما  
 بعينه فضمّوا شهوة إلى شهوة وركبوا شهوة على شهوة وانقادوا وذلّوا للهوى ١  
 ذلاً على ذلّ وازدادوا له عبودية إلى عبودية. | والهيمة لا تصير من هذا الباب ٥١  
 إلى هذا الحد ولا تبلغه، ولكنها تصيب منه بقدر ما لها في الطبع بما تطرح به  
 عنها ألم المؤذى المهيّج لها عليه لا غير، ثم تصير إلى الراحة الكاملة منه. وهؤلاء ١٣  
 لما لم يقتصروا على المقدار البهيمي من الاتقياد للطباع، بل استعانوا بالعقل — الذى  
 فضّلهم الله به على البهائم وأعطاهم إياه ليروا مساوى الهوى ويزمّوه ويمسكوه —  
 في التسلّق على لطيف الشهوات وخفيّتها والتحيز لها والتثوّق فيها، وجب عليهم ١٥  
 وحقّ لهم ألاّ يلبغوا منها إلى غاية ولا يصيروا منها إلى راحة، ولا يزالوا متأذّين  
 بكثرة البواعث عليها ومتحسّرين على كثرة الفائت منها غير متعبّطين ولا  
 راضين — لنزوع أنفسهم عنها وتعلّق أمانهم بما فوقها وبما لا نهاية له منها — بما ١٨  
 نالوه أيضاً وقدرُوا عليه منها

(١) وصغر وعظم عندهم ل — (٥) فقول: سقط ق — وذم ل ق — (١٠) إلى  
 عبودية: سقط ق — (١١) من الطبع ق — (١٣) لا: سقط ل — بل: ولو ل —  
 (١٤) على البهائم: سقط ل — ليزول به مساوى ق — (١٦) وجب عليهم و: سقط ل —  
 منها إلى: سقط ل — يزالوا متأذّين لكثرة ق — (١٧) كثرة: سقط ل — (١٨) منها بما: بما ل

ونقول أيضاً : إنَّ العشاق مع طاعتهم للهوى وإثارة اللذة وتعبدُّهم لها  
يخزنون من حيث يظنون أنهم يفرحون ، ويألمون من حيث يظنون أنهم يلذون .  
٣ وذلك أنهم لا ينالون من ملاذهم شيئاً ولا يصلون إليه إلا بعد أن يمستهم الهم  
والجهد ويأخذ منهم ويبلغ إليهم . وربما لم يزالوا من ذلك في كُربٍ مُنصِبَةٍ وخصَصٍ  
متَّصلة من غير نيل مطلوبٍ بتهٍ . والكثير منهم يصير ليوم السهر والهم وفقد  
٦ الغذاء إلى الجنون والوسواس وإلى الدق والذبول ، فإذا هم قد وقعوا من حبال  
اللذة وشيا كها في الردى والمكروه ، وأدتهم عواقبها إلى غاية الشقاء والهلكة . وأما  
الذين ظنوا أنهم ينالون لذة العشق كملكاً ويصيبونه بمن ملكوه وقدروا عليه فقد  
٩ غلطوا وأخطأوا خطأً بيناً . وذلك أنَّ اللذة إنما تكون إذا نيلت بمقدار بلاغ  
ألم المؤذى الباعث عليها الداعي إليها ، ومن ملك شيئاً وقدر عليه ضعف فيه هذا  
الباعث الداعي وهذا سكن سريعاً . وقد قيل قولاً حقاً صدقاً إنَّ كل موجود  
١٢ مملوك وكل ممنوع مطلوب

ونقول أيضاً : إنَّ مفارقة المحبوب أمر لا بدَّ منه اضطراراً بالموت ، وإن  
سَلِمَ من سائر حوادث الدنيا وعوارضها المبددة للشمل المفرقة بين الأحبة .  
١٥ وإذا كان لا بدَّ من إساعة هذه الغصة وتجرع هذه المرارة فإنَّ تقديمها والراحة  
٥٣ و منها أصلح من تأخيرها | والانتظار لها ، لأنَّ ما لا بدَّ من وقوعه متى قدَّم أُزِيحَ  
مؤونة الخوف منه مدة تأخيرها . وأيضاً فإنَّ منع النفس من محبتها قبل أن  
١٨ يستحكم حبُّه ويرسخ فيها ويستولى عليها أيسر وأسهل . وأيضاً فإنَّ العشق متى

(١) للذة في — (٤) ومصيبة في — (٥) من مطلوب في — الهم والسهر في —  
(٦) محال في — (٧) شبكتها ل — وأدت بهم في — الفتوة في — (٨) الشاق في —  
(٩) بلاغ : سقط ل — (١٠) الهم المؤذى في — فإن ملك في — (١١) قول حق إن في —  
(١٣) وأقول إن في — (١٤) سائر : سقط في — (١٦) ازبح ، صحنا (راجع ص ٤١ س  
١٠) : زبح ل ، زبح منه الخوف في

- نُضمَّ إليه الإلف عسر النزوع عنه والخروج منه ، فإنَّ بِلْيَةَ الإلف ليست بدون بِلْيَةِ العشق ، بل لو قال قائل إنه أوكد وأبلغ منه لم يكن مُخطئاً ، ومتى قصرت مدَّة العشق وقَلَّ فيه لِقَاءُ المحبوب كان أحرى أن لا يخالطه ويعاونه الإلف . ٢
- والواجب في حكم العقل من هذا الباب أيضاً المبادرةُ في منع النفس وزمها عن العشق قبل وقوعها فيه ، وفطمها منه إذا وقعت قبل استحكامه فيها . وهذه الحجة يقال إنَّ فلاطن الحكيم احتجَّ بها على تلميذه له بلى بحبِّ جارية فأخْلَ بمركره من مجلس مدارس فلاطن . فأمر أن يُطلب ويؤتَى به ، فلما مكَل بين يديه قال أخبرني يا فلان هل تشكَّ في أنه لا بد لك من مفارقة حُبِّك هذه يوماً ما ؟ قال ما أشكَّ في ذلك . فقال له فلاطن فاجعل تلك المرارة المتجرعة في ذلك اليوم في هذا اليوم ، وأزج ما بينهما من خوف المتظر الباقى بحاله الذى لا بد من مجيئه وصعوبة معالجة ذلك بعد الاستحكام وانضمام الإلف إليه وعَصْدِهِ له . فيقال إنَّ التليذ قال لفلاطن إنَّ ما تقول أيها السيّد الحكيم حقٌّ ، لكنى أجدُ انتظاري له سلوة بمرور الأيام عني أخفَّ على . فقال له فلاطن وكيف وثقت بسلوة الأيام ولم تُخَفَّ إلَها ، ولم أمنت أن تأنيك الحالة المفرقة قبل السلوة وبعد الاستحكام ، فشدتْ بك الغُصة وتضاعف عليك المرارة . فيقال إنَّ ذلك الرجل سجد في تلك الساعة لفلاطن وشكره ودعا له وأثنى عليه ، ولم يعاود شيئاً مما كان فيه ولم يظهر منه حزن ولا شوق ، ولم يزل بعد ذلك لازماً لمجالس فلاطن غير مُخلٍّ بها بَتَّة . ويقال إنَّ

(١) عنه : سقط ل — (٢) أبلغ واوكد ق — (٣) ويعاونه : سقط ق — (٤) افلاطن

(كنا دائماً) ق — كان بلى ق — فأخْلَ فكره ق — (٧) مجلس : سقط ل —

(٧ — ٨) قال له يا فلان أخبرني ق — (٨) حبيبك ق — (١٠) وأزج ، صحبنا :

وازج ل ق — الحال ق — مجيئها ق — معالجتها ق — (١١) ذلك التليذ ق —

لافلاطن ق — (١٢) أما ما تقول ... فهو حق ق — به سلوة من وراء الأيام ل —

(١٣) عني : سقط ل — (١٤) وامنت ق — (١٥) في تلك الحالة ل — (١٧) شوق البتة ق —

- فلاطن أقبل بعد فراغه من هذا الكلام على وجوه تلامذته فلامهم وعظهم في تركهم وإطلاعهم هذا الرجلَ وصرفَ كل همته إلى سائر أبواب الفلسفة قبل إصلاح نفسه الشهوانية وقعبها وتذليلها للنفس الناطقة ٢
- ٥٢ظ ولأن قوماً رُعنًا | يعاندون ويناصبون الفلاسفة في هذا المعنى بكلام سخييف ركيك كسخافتهم وركاكتهم — وهؤلاء هم الموسومون بالظرف والأدب — فإننا نذكر ما يأتون به في هذا المعنى ونقول فيه من بعده . إن هؤلاء القوم يقولون إنَّ العشق إنما يعتاده الطبائعُ الرقيقة والأذهان اللطيفة ، وإنه يدعو إلى النظافة واللباقة والزينة والهيئة . ويشيعون هذا ونحوه من كلامهم بالغزل من الشعر البليغ في هذا المعنى ، ويحتجون بمن عشق من الأدباء والشعراء والسراة والرؤساء ويتخطونهم إلى الأنبياء . ونحن نقول : إن رقة الطبع ولطافة الذهن وصفاء يُعرفان ويُعتبران بإشراف أصحابهما على الأمور الغامضة البعيدة والعلوم اللطيفة الدقيقة وتبيين الأشياء المشكلة الملتبسة واستخراج الصناعات المُجدية النافعة . ٦
- ١٢ ونحن نجد هذه الأمور مع الفلاسفة فقط ، ونرى العشق لا يعتادهم ويعتاد اعتياداً كثيراً دائماً أجلاف الأعراب والأكراد والأعلاج والانباط . ونجد أيضاً من الأمر العام الكلي أنه ليست أمة من الأمم أرق فطنةً وأظهر حكمةً من اليونانيين ، ١٠
- ونجد العشق في جلتهم أقلّ ممّا في جملة سائر الأمم . وهذا يوجب ضدّاً ما ادّعوه ، أعنى أنه يوجب أن يكون العشق إنما يعتاد أصحاب الطبائع الغليظة والأذهان البليدة ، ومن قلّ فكره ونظره ورويته بادر إلى الهجوم على ما دعت إليه نفسه ١٨

(١) تلاميذه ق — (٢) همة ل — (٥) لسخافتهم ق — بالظرفاء والأدباء ق —  
 (٦) وقول فيه من أجل أن ق — (٧) يعتاد بالطبائع ق — فانه ل — (٨) ونحوه :  
 سقط ل — والبليغ ق — (١٠) الأنبياء عليهم السلام ل — (١١) يعلمان ق —  
 (١٢) الصناعات المجدية ق — (١٣) فقط: سقط ل — (١٤) جلف ق — والأكراد والأعاجم  
 ق — (١٥) الماي ق — وأظهر حكمة: سقط ق — (١٦) مما هو ق سائر ق — موجب ل

ومالت به إليه شهوته . وأما احتجاجهم بكثرة من عشق من الأدباء والشعراء  
والسراة والرؤساء فإننا نقول : إن السرو والرياسة والشعر والفصاحة ليست بما  
لا يوجد أبداً إلا مع كمال العقل والحكمة ، وإذا كان الأمر كذلك أمكن أن<sup>٣</sup>  
يكون العشاق من هؤلاء من أهل النقص في عقولهم وحكمتهم . وهؤلاء القوم  
لجلهم ورعوتهم يحسبون أن العلم والحكمة إنما هو النحو والشعر والفصاحة  
والبلاغة ، ولا يعلمون أن الحكماء لا يعدّون ولا واحداً من هذه حكمة ولا<sup>٦</sup>  
الحاذق بها حكيماً ، بل الحكيم عندهم من عرف شروط البرهان وقوانينه واستدرك  
وبلغ من العلم الرياضي والطبيعي والعلم الإلهي مقدار ما في وسع الإنسان بلوغه .  
ولقد شهدت ذات يوم رجلاً من متخلفيهم | عند بعض مشايخنا بمدينة السلام ،<sup>٥٣ و</sup>  
وكان لهذا الشيخ مع فلسفته حظاً وافراً من المعرفة بالنحو واللغة والشعر ، وهو  
يحمّاه وينشده ويذخ ويشمخ في خلال ذلك بأنفه ويطنب ويبالغ في مدح أهل  
صناعته ويرذل من سواهم ، والشيخ في كل ذلك يحتمله معرفة منه بجهله<sup>١٢</sup>  
وعجبه ويتبسّم إلى . إلى أن قال فيما قال : هذا والله العلم وما سواه ربح ، فقال له  
الشيخ يا بني هذا علم من لا علم له ويفرح به من لا عقل له . ثم أقبل على وقال  
سل فتانا هذا عن شيء من مبادئ العلوم الاضطرابية ، فإنه ممن يرى أن من<sup>١٥</sup>  
مهر في اللغة يمكنه الجواب عن جميع ما يُسأل عنه . فقلت خبرني عن العلوم  
اضطرابية هي أم اصطلاحية ؟ ولم أتمّ التقسيم على تعمد ، فبادر فقال العلوم  
كلها اصطلاحية . وذلك أنه كان سمع أصحابنا يعيرون هذه العصابة أن عليهم<sup>١٨</sup>

(١) به: سقط ل — (٢) والسراة ... والشعر: سقط ق — (٤) من هؤلاء أهل ق —  
(٥) والحكم إتمامي ق — (٦) واحدة ق — (٨) والالهي ق — (٩) من متخلفيهم ل —  
(١٠) هذا الشيخ له مع ق — والشعر: سقط ل — (١١) ويبالغ : ويبلغ ل ، سقط ق —  
وعدح ق — (١٢) إلى ثم قال والله إن هذا العلم ق — (١٤) وقال لي اسئل ق —  
(١٥) هنا: سقط ل — (١٦) أمكنه ق — فقلت له أخبرني ق — (١٧) العلوم: سقط ق

اصطلاحى ، فأحب أن يعيهم بمثل ما عابوه جهلاً منه بما لهم دونه في هذا الباب .  
 فقلت له فمن علم أن القمر ينكسف ليلة كذا وكذا ، وأن السقمونيا يطلق البطن  
 متى أخذ ، وأن المرءاسنج يذهب بجموضة الخلل متى سحق وطرح فيه إنما صنع  
 له علم ذلك من اصطلاح الناس عليه ؟ فقال لا . فقلت فمن أين علم ذلك ؟ فلم يكن  
 فيه من الفضل ما يبين عما به نحوت . ثم قال فإني أقول إنها كلها اضطرابية ،  
 ظناً منه وحسباناً أنه يتنبأ له أن يدرج النحو في العلوم الاضطرابية . فقلت له  
 خبرني عن علم أن المندادى بالنداء المفرد مرفوع وأن المندادى بالنداء المضاف  
 منصوب ، أعلم أمراً اضطرابياً طبعياً أم شيئاً مصطلحاً باجماع من بعض الناس  
 عليه دون بعض ؟ فلجلج بأشياء يروم بها أن يثبت أن هذا الأمر اضطرابى بما  
 كان يسمعه من أستاذه ، فأقبلت أريه تداعيه وتهافتته مع ما لحقه من استحياء  
 وخجل شديد واغتمام . وأقبل الشيخ يتضاحك ويقول له ذُق يا بنى طعم  
 العلم الذى هو على الحقيقة علم . وإنما ذكرنا من هذه القصة <sup>١٠</sup> ما ذكرنا ليكون  
 أيضاً من بعض المنبهات والنواحي إلى الأمر الأفضل ، إذ ليس لنا غرض في هذا  
 الكتاب إلا ذاك . ولسنا نقصد — بما مر من كلامنا هذا من الاستجبال  
 والاستنفاص — ليجمع من عنى بالنحو والعريسة واشتغل بهما وأخذ منهما ، فإن  
 فيهم من قد جمع الله له إلى ذلك حفظاً وافرأ من العلوم ، بل للجبال من هؤلاء الذين  
 لا يرون أن علماً موجود سواهما ولا أن أحداً يستحق أن يسمى عالماً إلا بهما

٥٣ ظ

١٥

(١) فأحب ... الباب : سقط ق — (٢) في ليلة ق — (٤) علم ذلك : سقط ل —  
 (٥) يبين عن شيء من ذلك ثم ق — إن كلها ق — (٦) أنه يتنبأ : سقط ق — يدرج : سقط  
 ق — من العلوم ق — (٧) أخبرني ق — (٨) أو اصطلاح وشئ مصطلح ق — (٩) عليه : سقط  
 ق — (١٠) أريه عجزه مع ما ق — ما لحقه من : سقط ل — (١٠-١١) الاستحياء  
 والحجل وأقبل ق — (١٢) ذكرت ق — (١٣) المنبهات و : سقط ق — (١٦) قد : سقط ق —  
 مع ذلك ق — من العلم ق — (١٧) موجود سواهما : سقط ل

\* اورد هذه القصة ايلىا النصيبى في رسالته مختصرة ، راجع ما قلناه في توطئتنا ص ٣

وقد بقي علينا من حجاج القوم شيء لم نقل فيه قولاً ، وهو احتجاجهم لتحسين العشق بالأنبياء وما بُلُوا به منه . فنقول : إنه ليس من أحد يستجيز أن يُعدَّ العشق منقبةً من مناقب الأنبياء ولا فضيلةً من فضائلهم ولا أنه شيء <sup>٣</sup> آثروه واستحسنوه ، بل إنما يُعدَّ هفوةً وزلةً من هفواتهم وزلاتهم . وإذا كان ذلك كذلك فليس لتحسينه وتزيينه ومدحه وترويضه بهم وجه بته ، لأنه إنما ينبغي لنا أن نحث أنفسنا ونبعثها من أفعال الرجال الفاضلين على <sup>٦</sup> ما رضوه لأنفسهم واستحسنوه لها وأحبوا أن يُقتدى بهم فيه ، لا على هفواتهم وزلاتهم وما تابوا منه وندموا عليه وودوا أن لا يكون ذلك جرى عليهم وكان منهم . \* فأما قولهم إنَّ العشق يدعو إلى النظافة واللباقة والهيئة والزينة ، <sup>٩</sup> فما يُصنَع بحال الجسد مع قبح النفس ، وهل يحتاج إلى الجمال الجسدي ويجهتد فيه إلا النساء وذوو الخُث من الرجال ؟ ويقال إنَّ رجلاً دعا بعض الحكماء إلى منزله ، وكان كل شيء له من آلة المنزل على غاية السرو والحسن ، وكان الرجل في <sup>١٢</sup> نفسه على غاية الجهل والبله والقدامة . ويقال إنَّ ذلك الحكيم تأمل كل شيء في منزله ثم إنه بصق على الرجل نفسه . فلما استشاط وغضب من ذلك قال له لا تغضب ، فإني تأملت جميع ما في منزلك وتفقدته فلم أر فيه أسج ولا أردل <sup>١٥</sup> من نفسك ، فجعلتها موضعاً للبصاق باستحقاق منها لذلك . ويقال إنَّ ذلك الرجل بعد ذلك استخف بما كان فيه وحرص على العلم والنظر

---

(١) قولاً : سقط ل — (٢) الانبياء عليهم السلام ل — (٣) الانبياء عليهم السلام ق — (٥) بهم فيها ق — (٨) ولا على زلاتهم ق — (١٠) الجسد ك — ويجتهد فيه : سقط ق — (١٢) السروز ك ، العرف ق — (١٣—١٤) الحكيم أراد أن يصبق وتأمل كل ما في المنزل فلم ير أمج من صاحب المنزل فيصبق عليه ق — (١٤) فاستشاط الرجل ل — قال له ل — (١٥) شيئاً أسج ل — (١٧) استخف بعد ذلك ك ، بعد تلك الحال انطق ق — بما كان فيه : سقط ق — على طلب العلوم والنظر ل

---

\* استأنفت ما هنا رواية ك بعد حذف أكثر الفصل الخامس من الكتاب ( راجع ص ٣٧ )

ولأننا قد ذكرنا فيما مر من كلامنا قَبِيلُ الإِلَافِ فإنَّا قائلون في مائته  
والاحتراس منه بعضُ القول ، فنقول : إنَّ الإِلَافَ هو ما يحدث في النفس عن  
٢ طول الصعبة من كراهة مفارقة المصحوب ، وهي أيضاً بليّة عظيمة تنمي وتزداد  
٥٤ و على الأيام ولا يُحَسَّ بها إلا عند مفارقة المصحوب ، ثم يظهر منها حينئذٍ دفعة  
أمرٌ مؤثر مؤلم للنفس جداً . وهذا العارض يعرض للبهائم أيضاً إلا أنه في بعضها  
٦ أركد منه في بعض . والاحتراس منه يكون بالتعرض لمفارقة المصحوب حالاً  
بعد حال ، وأن لا يُنسى ذلك ويُفعل البتة بل تُدرِّج نفسه إليه وتُمرِّن عليه .  
وقد يتنا من هذا الباب ما فيه كفاية ، ونحن الآن قائلون في العُجب

### الفصل السادس

#### في العُجب \*

أقول : إنه من أجل محبة كل إنسان لنفسه يكون استحسانه للحسن منها فوق  
١٢ حقّه واستقباحه للقيح منها دون حقّه ، ويكون استقباحه للقيح واستحسانه  
للحسن من غيره — إذ كان بريئاً من حُبّه وبُغضه — بمقدار حقّه ، لأنَّ عقله  
حينئذٍ صافٍ لا يشوبه ولا يجاذبه الهوى . ومن أجل ما ذكرنا فإنه إذا كانت  
١٥ للإنسان أدنى فضيلة عظمت عند نفسه وأحبَّ أن يُمدَح عليها فوق استحقاقه .  
وإذا تأكدت فيه هذه الحالة صار عُجباً ، ولا سيما إن وجد قوماً يساعدونه على

(٣) المحبوب لـ ق — (٤) المحبوب ق — دفعة واحدة ق — (٦) في بعض بكثير  
ك — المحبوب ق — (٧) ولن ينساق — (٨) وقد أتينا — (١٠) في دفع العجب وغيره  
ق — (١١) أقول إنه : سقط ق — (١٢—١٣) دون ... للحسن : سقط ق —  
(١٤) لا يشوبه شيء ك — (١٤—١٥) ما قد ذكرناه فإن كانت نفس الإنسان أدنى حسنة  
عظمت ق — (١٦) هذه الحاصل ك — صار ذلك ق — لا سيما ق

\* ورد ابتداء هذا الفصل ( إلى ص ٤٧ س ١٠ « حيث ذكرنا » ) في القول السادس من  
الباب الأول من كتاب الكرمانى



ذلك ويلغون من تركيته ومدحه ما يحب. ومن بلايا العُجب أنه يؤدي إلى  
 النقص في الأمر الذي يقع به العُجب، لأنَّ المُعجَب لا يروم التَّريُّد ولا الاقتناء  
 والاقتباس من غيره في الباب الذي منه يُعجَب بنفسه. لأنَّ المُعجَب بفرسه <sup>٣</sup>  
 لا يروم أن يستبدل به ما هو أفره منه لأنه لا يرى أن فرساً أفره  
 منه، والمُعجَب بعمله لا يترد منه لأنه لا يرى أن فيه مزيداً. ومن لم يسترد  
 من شيء ما نقص لا محالة وتختلف عن رتبة نظرائه وأمثاله، لأنَّ هؤلاء — <sup>٦</sup>  
 إذا كانوا غير مُعجَبين — لم يزالوا مستريدين ولم يزالوا لتلك متريدين مترقين،  
 فلا يلبثوا أن يجاوزوا المُعجَب ولا يلبث المُعجَب أن يتخلف عنهم. ومما  
 يدفع به العُجب أن ييكل الرجلُ اعتبارَ مساويه ومحاسنه إلى غيره على ما ذكرنا <sup>١</sup>  
 قبل حيث ذكرنا تعرُّف الرجل عيوب نفسه، وأن لا يعتبر ولا يقيس نفسه  
 بقوم أخصاء أدنياء ليس لهم حظٌّ وافر من الشيء الذي أُعجب به من نفسه، أو  
 يكون في بلد هذه حالة أهله. فإنه من احتس من هذين البابين لم يزل يردُّ عليه <sup>١٢</sup>  
 كلَّ يوم ما يكون به إلى تنقص نفسه | أميلَ منه إلى العُجب بها. وفي الجملة <sup>٥٤ ظ</sup>  
 فإنه ينبغي أن لا تكبر وتعظم نفسه عنده حتى يجاوز مقدار نظرائه عند غيره،  
 ولا تصغر ولا تقل حتى ينحط عنهم أو عن هو دونه ودونهم عند غيره. فإنه <sup>١٥</sup>  
 إذا فعل ذلك وقوم نفسه عليه كان بريئاً من زهو العُجب وخسة النداء، وسماه  
 الناسُ العارف بقدر نفسه. وفيما ذكرنا أيضاً في هذا الباب كفاية، فلنقل  
 الآن في الحسد <sup>١٨</sup>

(٣) التي فيه ل — (٤) أن الفرس ك — (٤) أن فرساً... أن فيه: سقط ق — يترد  
 فيه ل — (٦) نفس منه ق — (٧) لتلك: سقط ل — مستريدين ل — مترقين: سقط  
 ق — (٨) فلا يلبثون ل — (٩) اخبار محاسنه ومساويه ق — (١٠—١١) وأن لا...  
 من نفسه: سقط ق — (١٤) فإنه لا ينبغي أن يكبر ق — (١٦) عليه: سقط ل —  
 (١٧—١٨) قلقل... الحسد: سقط ق

## الفصل السابع

## في الحسد \*

أقول : إن الحسد أحد العوارض الرديّة ويتولد من اجتماع البخل والشرّ ٢  
 في النفس . والمتكلمون في إصلاح الأخلاق يستمون الشرير من يلتذّ طباعاً  
 مضارّاً تقع بالناس ويكره ما وقع بموافقهم وإن كانوا لم يتبرّوه ولم يسوّوه ، كما  
 أنهم يستمون الخير من أحبّ والتذّ ما وقع بوفاق الناس وتفهّم . والحسد شرّ ٦  
 من البخل لأنّ البخل إنما لا يحبّ ولا يرى أن يُبذل أحداً شيئاً مما يملكه  
 ويحويه ، والحسد يحبّ أن لا ينال أحد خيراً بتهّ ولو مما لا يملكه ، وهو  
 داء من أدواء النفس عظيم الأذى لها . ومما يُدفع به أن يتأمل العاقل الحسد ،  
 فإنه سيجد له من رسم الشرير حظّاً وافراً إذ كان الحسد يرسم بأنه الكره  
 لما وقع بوفاق من لم يتبرّوه ولم يُسيّ به . وهذا شرط من حدّ الشرير ، والشرير  
 مستحقّ للقتل من الباري ومن الناس . أمّا من الباري فلأنه مضادّ له في إرادته ١٢  
 إذ هو عزّ اسمه المفضلّ على الكل المريد الخير للكل . وأمّا من الناس فلأنه  
 مبغض ظالم لهم ، فإنّ من أحبّ وقوع المكروه بإنسان ما أو لم يحبّ وصول خير  
 إليه مبغض له . فإن كان هذا الإنسان من لم يتبرّوه ولم يُسيّ به فإنه مع ذلك ظالم ١٥  
 له . وأيضاً فإنّ المحسود لم يُزلّ عن الحاسد شيئاً مما هو في يديه ولا منعه من

(٢) في دفع الحسد ق — (٤) طباعاً : سقط ق — (٥) بمضارق — في الناس ق —  
 ما يقع ق — من موافقتهم ل — لم يبروه ولم يسوّوه ق — (٦) بانفاق ق — فالحسد أشدّ  
 ق — (٧) لا يحبّ و : سقط ق — شيئاً ... أحد : سقط ق — (٨) التّبة ق — (٩) جدّاً  
 لفاق — الجاسد ق — (١٠) كان : سقط ل — (١١) بوفاق الناس ممن ق — (١٢) من  
 الله ق (مرتين) . — (١٣) للخير الكلّي ل — (١٥) ممن : سقط ل — (١٦) في يده ق

\* أورد الكرماني هنا الفصل في القول السادس من الباب الأول من كتابه في غاية الاختصار

بلوغ شيء كان يقدر عليه ولا استعان به على شيء من أمره . وإذا كان ذلك كذلك فما هو — أعني المحسود — إلا بمنزلة سائر من نال خيراً وبلغ أمنيته من الناس الغائبين عن الحاسد . فكيف لا يحسد من بالهند والصين ؟ فإن كان لا يحسدهم | من أجل غيبتهم عنه فليصورهم بأحوالهم وما ينقلبون فيه من نعمهم . فإن كان حُققاً أو جنوناً أن يحزن لما نال هؤلاء وبلغوا من أمانتهم فإن حُققاً مثله الحزن والاعتماد لما نال من بحضرته ، إذ كانوا بمنزلة الغيب عنه في أنهم لم يسلبوه شيئاً مما في يديه ولا منعهوه بلوغ شيء كان يقدر عليه ولا استعانوا على أمر من أمورهم به . وليس بينهم وبين الغيب عنه فرق إلا في مشاهدة الحاسد أحوالهم التي يمكن تصور مثلها من الغيب عنه ويعلم ويستيقن أنهم منها في مثل ما هم فيه

وقد يغلط بعض الناس في حد الحسد حتى إنهم يسمون بالحسد قوماً إنما يكرهون الخير لمن عليهم منهم في إصابتهم ذلك بعض المضار والمئون . وليس ينبغي أن يسمى ولا واحد من هؤلاء حاسداً ، بل ينبغي أن يسمى \* الحاسد مطلقاً من اغتم من خير يناله غيره من حيث لا مضرة عليه منه البتة ، ويسمى بليغ الحسد من اغتم من خير يناله غيره وإن كان له في ذلك نفعٌ ما . فأما إذا جادت المئون والمضار فإنها تحدث في النفس عداوة بمقدارها لا حسداً . ومثل هذا من

(١) ولا استعان ... أمره : سقط — ولا استعان ، صححنا : وعلى الاستعانة ل (راجع ج ٧) — ذلك : سقط — (٢) بمنزلة من ناله خير في — وقد بلغ في — (٣) عن الحسد في — في الهند في — (٤) عن عينه في — (٥) فإن وجب أن لا يحزن لما نال هؤلاء وبلغوا من أمانتهم فإن الواجب أن لا يحزن ولا يتم لما نال من بحضرته في — (٦) الغائب عنه في (كذا دائماً) — (٧) في يده في — (٨) من الأمور في — للغيب عنه ل — (٩) أن يصوروا في — (١٢) إن هو عليهم في — (١٣) الحاسد المطلق ك — (١٤-١٥) من حيث ... غيره : سقط — ويسمى بليغ ... غيره ك : سقط ل — (١٥) ما : سقط ل

\* وردت هذه الجملة (حتى س ١٥ « هـ ما » ) فيما اقتبسه الكرمانى من قول الرازى

التحاسد لا يكاد يكون إلا بين الأقرباء والمعاشرين والمعارف . فإننا نرى  
الرجل الغريب يملك أهل بلدهما ولا يكادون يجدون في أنفسهم كراهة لذلك ،  
ثم يملكهم رجل من بلدهم فلا يكاد أن يتخلص ولا واحد منهم من كراهته ٣  
لذلك ، هذا على أنه ربما كان هذا الرجل المالك — أعني البلدي — أرأف بهم  
وأنظر إليهم من المالك الغريب . وإنما يؤتى الناس في هذا الباب من فرط محبتهم  
لأنفسهم ، وذلك أن كل واحد منهم من أجل حبة لنفسه يحب أن يكون سابقاً ٦  
إلى المراتب المرغوب فيها غير مسبوق إليها . فإذا هم رأوا من كان بالأمر معهم  
اليوم سابقاً لهم مقدماً عليهم اغتموا لذلك وصعب واشتد عليهم سببه إناهم إليها ،  
ولم يرضهم منه تعطفه عليهم ولا إحسانه إليهم ، لأن أنفسهم متعلقة بالغاية عما ١  
صار إليه هذا السابق لا غير لا يرضهم سواء ولا يستريحون دونه . وأما المالك  
الغريب | فن أجل أنهم لم يشاهدوا حاله الأولى لا يتصورون كمال سببه لهم ٥٥ ظ  
وقضله عليهم فيكون ذلك أقل لغمهم وأسفهم . وقد ينبغي أن يرجع في مثل ١٣  
هذا إلى العقل وتأمل في هذا الأمر ما أقول

أقول : إنه ليس لحق الحاسد وغيظه وبغضه لهذا الرجل القريب السابق له ١٥  
وجه في العدل بته ، وذلك أنه لم يمنع المسبوق من المبادرة إلى المطلوب وإن  
حصله وحظى به دونه . وليس الخط الذي ناله هذا السابق شيئاً كان الحاسد أحق  
به أو أحوج إليه ، فلا يُغضه إذا ولا يحق عليه بل ليحق على جده أو على

(١) يكاد : سقط ق — وبين المعاشرين ق — (٢) إن الرجل القريب سيمالك ق —  
(٣) يكادون : سقط ق — (٤-٤) ثم ... لذلك : سقط ل — (٤) هذا : سقط ق —  
(٥) وانظر لهم ل — وإنما يؤثر ق — من كثرة محبتهم ق — (٧) إلى المغرب فيه ...  
إليه ق — (٨) واشتد : سقط ق — سبوقه ق — إليها ، صحننا : إليه ل ، سقط ق —  
(٩) بما : التي ق — (١٠) دونها ق — (١١) الغريب منهم ق — يشاهدوه ولا حاله  
ق — لهم : سقط ل — (١٤) وأقول ق — (١٥) في المناوأة ل — أن يحصله ويحظى  
به دونه ق — (١٧) إذا : سقط ق

- تراخيه ، فإن أحدهما هو الذي حرمه وأقعدته عن بلوغ أمله . مع أنه إذا كان هذا السابق أخاً أو ابن عم أو قريباً أو معرفة أو بلدياً كان أصلح للحاسد وكان أرجى لخيره وأمن من شره ، إذ بينهما وصلة التخنن وهي وصلة طبيعية وكيلة .<sup>٢</sup>
- وأيضاً فإنه إذا كان لا بد أن يكون في الناس الرؤساء والملوك والمثرون والكثيرون ولم يكن الحاسد ممن يؤمل ويرجو أن يصير ما هو لهم إليه أو إلى من إذا صار إليه انتفع هو به فليس لكرهيته أن يبقى عليه وجه في العقل .<sup>٦</sup>
- بته ، لأنه سواء عليه بقى فيهم أو صار إلى غيرهم ممن حاله في عدم انتفاعه بهم حاله وأيضاً فنقول :<sup>٥</sup> إن العاقل قد يزوم ببصيرة نفسه الناطقة وقوة نفسه الغضبية نفسه البهيمية حتى يردعها من إصابة الأشياء اللذيذة الشهية فضلاً عما لا شهوة ولا لذة فيه ، وفيه مع ذلك مضرة النفس والبدن جميعاً . وأقول : إن الحسد مما لا لذة فيه ، وإن كان فيه منها شيء فإنه أقل كثيراً من سائر الأشياء من اللذات ، وهو مضر بالنفس والجسد . أما بالنفس فلأنه يدهلها ويغرب<sup>١٣</sup> فكرها ويشغلها حتى لا تفرغ للتصرف فيما يعود نفعه على الجسد وعليها لما يعرض معه للنفس من العوارض الرديئة ، مثل طول الحزن والهم والفكر . وأما بالجسد فلأنه يعرض له عند حدوث هذه الأعراض للنفس طول السهر<sup>١٥</sup> وسوء الاختذاء ، ويعقب ذلك رداءة اللون وسوء السحنة | وفساد المزاج . وإذا كان العاقل يزوم بعقله الهوى — المقرب إليه الشهوات اللذيذة بعد أن تكون مما يُعقب مضرة — فأولى به وأولى أن يجتهد في محو هذا العارض عن نفسه ونسيانه<sup>١٨</sup>

(١) وأبعد عن ق — (٣) أربا ل ق — (٤) لم يكن بد من أن ق — (٥) أو يرجو ق — يصير إلى ما هو لهم ق — (٦) الكراهية ل — عليهم ق — (٨) فانا قول ق — (١١) من سائر اللذات ق — (١٢) يدهشها ق — (١٣) ويشغلها ق — (١٥) فانه ق ، فلها ق — (١٧) للقرن ل ق — فيما يعقب ك — (١٨) فالأولى به أن في

\* أورد الكرماني هذا الفصل ( إلى ص ٥٢ س ١ « ياله » ) فيما اقتبسه من قول الرازي

والإضراب عنه وترك الفكر فيه متى خطر بباله . وأيضاً فإن الحسد نعم العون  
والمنتقم من الحاسد المحسود ، وذلك أنه يُدِيمُ هَمَّهُ وغمَّهُ ويُدْهِلُ عقله ويعذب  
٢ جسده ويُوْهِنُ يَأْشَغَالُ نفسه وإضعاف جسده كيده للمحسود وسعيه عليه إن  
دام ذلك . فأَيُّ رَأْيٍ هو أَوَّلَى بالتسفيه والترذيل من الذي لا يجلب على صاحبه إلا  
ضرراً بمَوَاسِيحٍ أَوْ أَسْلَاحٍ أَحَقُّ وَأَوَّلَى بِالْإِطْرَاحِ من الذي هو جُنَّةٌ لِلْعَدُوِّ وجَارِحٌ لِلْحَامِلِ ؟  
٦ \* وأيضاً فَإِنَّ تَمَاحُومَ الحسد عن النفس وَيُسَهِّلُ وَيُطِيبُ لها الإقْلَاعَ عنه  
أن يتأمل العاقل أحوال الناس — في تَرْقِيهِمْ في المراتب ووصولهم إلى المطالب —  
وأحوالهم تَمَاحُومَ صاروا إليه من هذين البابين ، وَيُجَيِّدُ التَّنَبُّثَ فيه على ما نحن  
٩ ذاكروه هاهنا ، فإنه سَيَهَيِّجُهُمْ منه على أن حالة المحسود عند نفسه خلافاً عند  
الحاسد ، وأن ما يتصوره الحاسد من عَظَمِهَا وجلالاتها ونهاية غبطة المحسود  
وتتمتعها بها ليس كذلك . أقول : إن الإنسان لا يزال يستعظم الحالة ويستجملها  
١٢ ويودّ ويتمنى بلوغها والوصول إليها ، ويرى بل لا يشك أن الذين قد \* نالوها  
وبلغوها هم في غاية الاغتراب والاستمتاع بها ، حتى إذا بلغها ونالها لم يفرح  
ولم يُسَرَّ بها إلاّ مُدَيِّدَةً يسيرة بقدر ما يستقرّ فيها ويتمكّن منها ويُعرف بها ،  
١٥ ويكون هذه المُدَيِّدَةُ عند نفسه مسعوداً معتبلاً بها ، حتى إذا حصلت له هذه  
الحالة — التمتعّة كانت — واستحكم كونه فيها ومِلِكُهُ لها ومعرفة الناس له

(٢) المحسود من الحاسد ق — (٣-٤) ان رام ذلك وای ل — (٥) أحق و : سقط  
(٧) إلى المراتب ق — (٨) وفي أحوالهم ل — مما صار إليه ك — وفي أحوالهم ... بابين :  
سقط ق — (٩) ذاكرون ك — هاهنا أقول إن المحسود عند نفسه ق — (١٠) يتصورها  
من عظمها ل — (١١) وأقول ل — (١٢) ويتمنى : سقط ل — (١٣) م : سقط ل —  
(١٥) مسوداً : سقط ل — هذه : سقط ل

\* استأثفت هنا رواية الكرمانى وهى تصل إلى س ١١ ( « كذلك » )

\* استأثفت هاهنا رواية نسخة ف بعد سقط عدة ورقات منها ، راجع ص ٢٣ س ٧

بها سَمَتْ نَفْسُهُ إِلَى مَا هُوَ فَوْقَهَا وَتَعَلَّقَتْ أَمْنِيَّتُهُ بِمَا هُوَ أَعْلَى مِنْهَا ، فَاسْتَقِلَّ  
وَاسْتَرْذَلَ حَالَتَهُ الَّتِي هُوَ فِيهَا الَّتِي قَدْ كَانَتْ مِنْ قَبْلِ غَايَتِهِ وَأَمَلَهُ ، وَصَارَ بَيْنَ هَيْمٍ  
وَخَوْفٍ : أَمَّا الْخَوْفُ فَهُوَ النُّزُولُ عَنِ الدَّرَجَةِ الَّتِي نَالَهَا وَحَصَلَهَا ، وَأَمَّا ٢  
الْهَيْمُ فَبِأَلَّتِي يَقْدَرُ بُلُوغُهَا . فَلَا يَزَالُ مُتَقَنِّطًا لَهَا مُتَنَفِّصًا بِهَا زَارِيًا عَلَيْهَا ، مُتَعَبًا  
الْفِكْرَ وَالْجَسَدَ فِي إِعْمَالِ الْحِيلَةِ | لِتَنْقُلَ عَنْهَا وَتَرْفِيَ مِنْهَا إِلَى مَا سِوَاهَا ، ٥٦ ظ  
ثُمَّ تَكُونُ حَالَتُهُ فِي الثَّانِيَةِ كَذَلِكَ وَفِي الثَّلَاثَةِ إِنْ بَلَغَهَا وَفِي كُلِّ مَا نَالُ وَوَصَلَ إِلَيْهِ ٦  
مِنْهَا . وَإِذَا كَانَ الْأَمْرُ كَذَلِكَ فَيَحَقُّ عَلَى الْعَاقِلِ أَنْ لَا يَجْسِدَ أَحَدًا عَلَى فَضْلِ  
مَنْ دُنْيَا نَالَهُ مِمَّا يَسْتَغْنِي عَنْهُ فِي إِقَامَةِ الْعَيْشِ ، وَأَنْ لَا يَظُنَّ أَنَّ أَصْحَابَ الْفَضْلِ فِيهَا  
وَالْإِكْثَارِ مِنْهَا لَمْ يَمُتُوا مِنْ فَضْلِ الرَّاحَةِ وَاللَّذَّةِ بِحَسَبِ مَا عِنْدَهُمْ مِنْ فَضْلِ عُرُوضِ ١  
الدُّنْيَا . وَكَذَلِكَ أَنَّ هَؤُلَاءِ لِمَطَاوِلَةِ هَذِهِ الْحَالِ وَدَوَامِهَا يَصِيرُونَ — بَعْدَ الرَّاحَةِ  
وَاللَّذَّةِ وَدَوَامِهَا — إِلَى أَنْ لَا يَلْتَذُّوَهَا ، لِأَنَّهُمَا تَصِيرُ عِنْدَهُمْ بِمَنْزِلَةِ الشَّيْءِ الطَّبِيعِيِّ  
الْإِضْطِرَارِيِّ فِي بَقَاءِ الْعَيْشِ ، فَيَقْرُبُ مِنْ أَجْلِ ذَلِكَ التَّذَاذُّهُمْ بِهَا مِنَ التَّذَاذِكُلِ ١٢  
ذِي حَالَةٍ بِحَالَتِهِ الْمَعْتَادَةِ . وَكَذَلِكَ تَكُونُ قَضِيَّتُهُمْ فِي قَلَّةِ الرَّاحَةِ ، وَكَذَلِكَ أَنَّهُ مِنْ  
أَجْلِ أَنَّهُمْ لَا يَزَالُونَ يُجِدُّونَ مِنْكَشِّينَ فِي التَّرَفِّ وَالْعُلُوِّ إِلَى مَا فَوْقَهُمْ تَقِيلُ رَاحَتُهُمْ ،  
حَتَّى لَمَّا رَجَعُوا كَانَتْ أَقْلًا مِنْ رَاحَةٍ مَنْ هُوَ دُونَهُمْ ، وَلَا رُبَّمَا بَلَّغَتْ فِي أَكْثَرِ ١٥  
الْأُمُورِ دَائِمًا أَبَدًا كَذَلِكَ . فَإِذَا لَاحَظَ الْعَاقِلُ هَذِهِ الْمَعَانِيَ وَتَأَمَّلَهَا أَخَذَهَا فِيهَا بِعَقْلِهِ  
طَارِحًا لَهَاوَاهِ عِلْمِهِ أَنَّ الْغَايَةَ الَّتِي يُمْكِنُ بُلُوغُهَا مِنَ لَذَاذَةِ الْعَيْشِ وَرَاحَتِهِ

(١) هو: سقط ق ف — (٢) قد : سقط ق ف — (٣) وحلها ق ف — وأما الم والم ف —

(٤) فبالن في ف — بلوغها : سقط ل — لها متنفصاً : سقط ق ف — مزربا ق ف —

(٥) منكوب الجسم والفكر ق ف — (٦) يكون كذلك حالته في هذه الثانية وفي ق ف —

(٧) فتح ل — (٨ - ٩) الفضل والايثار منها ق ف — (٩ - ١٠) لهم من ... ودوامها :

سقط ق ف — (١٠ - ١١) يمد ... ودوامها : سقط ل — يلتذوا ق ف —

(١٣) يكون قصدهم ق ف — (١٤) ما فوق ق ف — (١٥) لا بل ربما هي ق ف —

أكثر الأحوال ق ف — (١٦) دائماً أبداً : سقط ق ف — أخذها فيها : سقط ق ف

هي الكفاف ، وأنّ ما فوقه من أحوال المعاش مقارب في ذلك بعضه لبعض ، بل للكفاف دائماً فضلُ الراحة عليها . فأى وجهٍ للتحاسد إلا الجهل بها واتباع الهوى دون العقل فيها . وفيما ذكرنا من هذا الباب أيضاً كفاية ، فلنقل الآن <sup>٣</sup> في الغضب \*

(١) هو الكفاف ق ف — وما فوقه ل — مقارنة ق ف — بعضاً لبعض ق ف —  
(٢) وللکفاف ق ف ، وللکفاف بل للکفاف ل — وأى ق ف — (٣) ذكرناه في ق ف (٣ - ٤) فلنقل . . . الغضب : سقط ق ف

\* قال الكرماني في القول السادس من الباب الأول من كتابه : وقوله في الفصل السابع في الحسد قول يجري — في امتناع وقوع الانتفاع في النرض المقصود بالكتاب ، بوكوله الأمر في محو الحسد عن النفس إليها — مجرى غيره من سابقه وتاليه ، لا يتعلق به طبٌ لعجز النفس عن القيام بما وكله إليها من الاجتهاد في محو الحسد وغيره من الأمور التي هي منها كالاعلال عن ذاتها وإبادة ما منها . وأنى يتمّ للنفس إبعاد ذلك وأمثاله عن ذاتها ، ولها قدرة ممنوحة وآلة موهوبة عوناً لها على ما تريده وتهواه ، كالعين تبصر بها الموجودات المشتهة الرغوب فيها من مأكول شهي ، وملبوس حسن مطلوب ، ومركوب حسن فيه مرغوب ، وكالأذن تسمع بها الأصوات الطيبة والألحان الشجية والنغمة للطربة ، وكالأنف تدرك به النسيم الطيب والروائح الطيبة ، وكالغفم تدرك به المنافع الطيبة والأطعمة الذبذبة ، وكالبصرة تدرك بها الليونة والنعممة . وكيف يتصور في النفس قيود عن طلب هذه الأمور كما قلنا ، وأمرها فيها نافذ مستمرّ على نظام بحسب اختيارها ، فلا تطلبها ولا تمنعها ولا تحسد الغير عليها لأن عجزت عن تمولها وتحصيلها ، كلّاً إلاّ يباع من خارجها — كما قلنا — يمنع ويغير ويبعث ويعلم ويهدي . هذا والخطأ الأكبر تسميته النفس عقلاً ، وليست كذلك ، وإنما يقال على النفس إنها عقل لا لأنها عاقلة لذاتها ، بل لكونها بالقوة عقلاً . وإذا استفادت العالم الإلهية وأقامت المناسك الشرعية ففعلت ذاتها عن اتباع هواها استحت أن تكون عاقلة . فأما وهي تابعة لهواها ، متبعة مرادها وطغواها ، فهي في الرية قائمة إلى أن تبث في العلم والعمل . ثم وكوله الأمر في سلب ذاتها الرذائل التي هي منها كالاعلال إلى ذاتها ، وهي خالية مما يكون باعثاً لها من ذاتها على تلك الأمور المبعوثة عليها . ثم عدّه ما هو طبّ جسمانيّ — بذكره ما يورث الحسد من النّم والحزن اللذين يورثان السر وسوء المزاج ورداءة اللون بحسب ما ذكره — فيما يكون طبياً روحانياً ، وكان يكون كذلك قال « ما يحدث في النفس بالحسد من الأمور التي تضرّها في ذاتها ما يوازن الشهر وسوء المزاج ورداءة اللون وغير ذلك في الجسم » على ما شرحه . ولم يذكر شيئاً من ذلك ، فليس بطب روحانيّ ، فهو الخطأ



### الفصل الثامن

#### في دفع الغضب \*

- ٣ إن الغضب جعل في الحيوان ليكون له به انتقامٌ من المؤذي . وهذا العارض إذا أفرط وجاوز حده حتى يُفقد معه العقل فرمما كانت نكايته في الغاضب وإبلاغه إليه المضرة أشد وأكثر منها في المغضوب عليه . ومن أجل ذلك ينبغي للعاقل أن يكثُر تذكُّر أحوال من أدَّى به غضبه إلى أمور مكروهة في عاجل الأمر وآجله ، ويأخذ نفسه بتصورها في حال غضبه . فإن كثيراً ممن يغضب ربما لكم ولطم ونطح ، يجلب بذلك من الألم على نفسه | أكثر مما نال به من ٥٧ و المغضوب عليه . ولقد رأيت من لكم رجلاً على فكه فكسر أصابعه حتى مكث يعالجها أشهراً ، ولم ينل الملكوم كثير أذى . ورأيت من استشاط وصاح فنفث الدم مكانه ، وأدَّى به ذلك إلى السيل وصار سبب موته . وتلقنا أخباراً أناس نالوا أهاليهم وأولادهم ومن يمز عليهم في وقت غضبهم بما طالت ندامتهم عليه ، ١٢ وربما لم يستدركوه آخر عمرهم . وقد ذكر جالينوس أن والدته كانت تئيب بقمها على القفل فتعصه إذا تعسر عليها فتحه . ولعمري إنه ليس بين من فقد الفكر والروية في حال غضبه وبين المجنون كبير فرق . فإن الإنسان إذا أكثر تذكُّر ١٥ أمثال هذه الأحوال في حال سلامته كان أحرى أن يتصورها في وقت غضبه .

(٢) في الغضب ل — (٣) لها به ق ف — (٤) حتى يمدق ق ف — (٥) المضرة ك: سقط ل ق ف — (٦) من قد أدَّى به الغضب ق ف — (٨) لكم أو نطح ق ف — (٩) وقد ق ف ، فقد ل — على رأسه ق ف — حتى يهي ق ف ، فكث ل — (١٠) يعالجها مدة ل — الملكوم من الأذى مثل ما ناله ق ف — ورأيت أيضاً ق ف — (١١) وأداه ذلك ل — أخبار قوم ل — (١٢) نالوا من تعذيب أهاليهم ... ما طالت ق ف — عليه وبما لم ل — (١٣) أعمارهم ق ف — (١٤-١٣) وقد ... ختمه: سقط ق ف — فيها: سقطك — (١٥) إذا فكروا أكثر ق ف — إذا تذكروا

\* ورد هذا الفصل بتمامه في القول السادس من الباب الأول من كتاب الكرمانى ، واحتبس منه ابن الجوزى في كتابه « الطب الروحاني » ( راجع توصلتنا ص ٤ )

وينبغي أن يعلم أن الذين كان منهم مثل هذه الأفعال القبيحة في وقت غضبهم  
 إنما أثروا من فقد عقولهم في ذلك الوقت : فيأخذ نفسه بأن لا يكون منه في وقت  
 ٣ غضبه فعلٌ إلا بعد الفكر والروية فيه ، لئلا ينكس نفسه من حيث يروم إنكاه  
 غيره ، ولا يشارك البهائم في إطلاق الفعل من غير روية . وينبغي أن يكون في  
 وقت المعاقبة برياً من أربع خلال : الكبر والبغض للمعاقب ومن ضدى هذين ،  
 ٦ فإن الأولين يدعوان إلى أن يكون الانتقام والعقوبة مجاوزين لمقدار الجنابة ،  
 والآخرين إلى أن يكونا مقصدين عنه . وإذا أخطر العاقل بباله هذه المعاني  
 وأخذ هواه باتباعها كان غضبه وانتقامه بمقدار عدل ، وأمن أن يعود عليه  
 ٩ منه ضرر في نفسه أو في جسده في عاجل أمره وآجله

### الفصل التاسع

#### في أطراح الكذب\*

هذا أيضاً أحد العوارض الردية التي يدعو إليها الهوى . وذلك أن الإنسان  
 ١٢ لما كان يحب التكبر والترؤس من جميع الجهات وعلى كل الأحوال يحب أن  
 يكون هو أبدأ المخبر المعلم ، لما في ذلك من الفضل له على المخبر المعلم . وقد  
 قلنا إنه ينبغي للعاقل أن لا يطلق هواه فيما يخاف أن يجلب عليه من بعد هما والمأ  
 ١٥

(١-٣) وينبغي ... غضبه : سقطك — كانت منهم هذه ق ف — (٢) إنما أوتوا ق ف —  
 (٣) فلا يحدث منه فعل إلا ك — ينكس في نفسه ل — أن ينكس غيره ق ف ، النكاسة في غيره  
 ل — (٤-٧) وينبغي ... عنه : سقط ق ف — (٦) والمعاقبة ك — (٨) وانتقامه : سقط  
 ق ف — وأمن من أن ل — (٩) وفي جسده ق ف — (١١) في الكذب ل —  
 (١٣) يجب أن ل — (١٤) له : سقط ق ف — (١٥) وقد قلت ق ف

\* أورد الكرماني ابتداء هذا الفصل (إلى «صاحبه ذلك» ص ٧٥ س ١) في القول  
 السادس من الباب الأول من كتابه ولخص بعبته

وندامة ، ونجد الكذب يجلب على صاحبه ذلك ، لأن المذنب للكذب المُسَكَّر  
منه لا يكاد تُخطئه الفضيحة ولا يسلم منها ، إِمَّا لِمُنَاقَضَةِ تكون منه لسهو ونسيان  
يحدثان | له : وإِمَّا لِمَ يَعْلَمُ بعض مَنْ يَحْدِثُهُ وإِعْلَافِهِ من حديثه ذلك على خلاف  
ما ذكر . وليس يُصِيبُ الكَذَّابُ مِنَ اللَّتْدَاذِ والاستمتاع بكذبه — ولو كذب  
عمره كله — ما يقارب فضلاً عما يوازي ما يُدْفَعُ إليه — ولو مرة واحدة  
في عمره كله — من هم الحجل والاستحياء عند اقتضاه واحتقار الناس  
واستصغارهم وتسفيهم وترذيلهم له وقلة ركونهم إليه وثقتهم به ، إن كان ممن  
لنفسه عند نفسه مقدارٌ ولم يكن في غاية الخسة والدناءة . فإن مثل هذا لا ينبغي  
أن يُعَدَّ في الناس فضلاً عن أن يكون يُقَصَّدُ بكلام يُطْمَعُ به في صلاحه . ومن  
أجل أن أسباب الفضيحة في هذا المعنى ربما تأخرت كثيراً ما يفتقر الجاهل بذلك ،  
إلا أن العاقل ليس يورط نفسه فيما يخاف ألا يامن معه الفضيحة ، بل يستظهر  
ويأخذ بالحزم في ذلك

١٢

وأقول : إن الإخبار بما لا حقيقة له نوعان ، فنوعٌ منه يقصد به المخبر إلى  
أمر جميل مستحسن يكون له عند تكشُّف الخبر عُذْراً واضحاً نافعاً للمخبر ،  
موجباً لأن يسوق ذلك الخبر إليه على ما ساقه إليه وإن لم يكن حقيقة كذلك .  
مثال ذلك أنه لو أن رجلاً علم من مَلِكٍ ما أنه مُزْمِعٌ على قتل صاحبه له في يوم

١٥

(١) صاحبه ذلاً فان ق ف — اللذنب على الكذب ق ف — (٢) بهوق ف —  
(٣) يعلم ق ف — (٤) ولا الاستمتاع ق ف — (٥) فضلاً عن أن يوازي ما ينسب إليه  
ق ف — (٦) الناس له ق ف — (٧-٨) وثقتهم ... فان : سقط ق ف — (٨) ومثل هذا ينبغي  
أن لا يُعَدَّ ق ف — (٩) يكون : سقط ق ف — بكلام يقطع ق ف ق ف — (١٠) كثيراً ...  
بذلك : سقط ف — (١١) لا يورط ق ف — فضيحة ق ف — (١٤) أمر جليل  
ق ف — له : سقط ل — انكشاف ق ف — (١٥) موجباً لسبق ق ف — ما سبق  
إليه ق — حقيقة لذلك ق ف (ولعل الصواب : « وإن لم تكن حقيقته كذلك ») — (١٦) أنه  
لو : سقط ق ف — من أمر ملك ما دله على قتل صاحبه ق ف

غدير ، وأنه متى انقضى يومُ غدير ظهر الملك على أمرٍ ما يوجب أن لا يقتل صاحبه هذا ، فجاء إلى صاحبه وأخبره أنه قد استخفى في منزله كزاً وأنه يحتاج إلى معاونته عليه في يوم غدير ، فأخذ به إلى منزله فلم يزل يومه ذلك يعلله بل يُسكده بالحفر والبحث عن ذلك الكنز ، حتى إذا انقضى ذلك اليوم وظهر الملك على ما ظهر عليه أخبره حينئذٍ بالأمر على حقيقته . أقول إن هذا الرجل وإن كان قد أخبر صاحبه أولاً بما لا حقيقة له فليس في ذلك بمنوم ولا عند تكشف الخبر على خلاف ما حكاه بمقتض ، إذ كان قد قصد به إلى أمر جميل جليل نافع للمخبر . فهذا وما أشبهه ونحاه من الإخبار بما لا حقيقة له لا يُعقب صاحبه فضيحة ولا مذمة ولا ندامة بل شُكراً وثناءً جميلاً . وأمّا النوع الثاني العديم لهذا الغرض ففي كشفه الفضيحة والمذمة . أمّا الفضيحة فإذا لم يكن على المخبر من ذلك ضررٌ بتهمة ، كرجل حكى لصاحبه أنه عاين بمدينة كذا وكذا حيواناً أو جوهراً أو نباتاً من حاله وقصته كذا وكذا ، بما لا حقيقة له ولا يقصد به الكاذبون إلا إلى التعجب منه فقط . وأمّا المذمة فإذا جلب على المخبر مع ذلك ضرراً ، كرجل حكى لصاحبه عن ملكٍ ببلدةٍ ما شاسعة رغبة في قرّبه وتوقّاناً إليه ، وحقّق في نفسه أنه إن احتمل إليه وسار نحوه نال منه مكان كذا ومرتبة كذا ، وإنما فعل ذلك لينال شيئاً مما يُخلفه ، حتى إذا تعنى صاحبه وتحمل واجتهد فورد على ذلك الملك لم يجد لشيء من ذلك حقيقة ، ووجده حقيقاً مُغضباً عليه فأتى على

٥٨ و

(١) ما : سقط ق ف — (٢) هنا : سقط ق ف — إلى صاحبه هذا ق ف —  
 (٣) ويكده ق ف — (٦) صاحبه أولاً : سقط ق ف — ليس هو ق ف — (٧) جليل : سقط ق ف — (٩) ولا ندامة ... جيلاً : سقط ق ف — العديم لهذا الغرض : سقط ق ف —  
 (١٢) الكاذبون به ق ف — (١٣) إلا ليتعجب الناس به فقط ق ف — فإذا حدث ... ضرر ق ف — (١٤) شاسعة رغبة في : سقط ق ف — قرّبه وتوقّاناً إليه وحقّق ق ف —  
 (١٥) كذا وكذا ق ف (مربعين) — (١٧) ونحاه على نفسه ف ، ولما على نفسه ق

نفسه . على أن الأولى بأن يسمى كاذباً ويُجَنَّب ويحترس منه من كذب لا  
لأمرٍ اضطرَّ إليه ولا مطلبٍ عظيم ينال به ، فإن من استحسِن الكذب وأقدم  
عليه لأغراض دنيئة خسيسة كان أخرى وأولى به عند الأغراض العظيمة الجليلة ٣

### الفصل العاشر

#### في البخل \*

إن هذا العارض ليس يمكننا أن نقول إنه من عوارض الهوى بإطلاق .  
وذلك أننا نجد قوماً يدعوم إلى التمسك والتحفُّظ بما في أيديهم فرطُ خوفهم من  
الفقر ويُعدُّ نظرم في العواقب وشدةُ أخيرٍ منهم بالحزم في الاستعداد للنكبات  
والنوائب ، ونجد آخرين يلتذون الإمساك لنفسه لا شيءٍ آخر ، ونجد من  
الصبيان الذين لم يستحكم فيهم الرويةُ والفكر من يسخر بما معه لقرنائه من  
الصبيان ونجد منهم من يخل به . فمن أجل ذلك ينبغي أن يُقصد إلى مقاومة ما

---

(١) على أن الأولى : سقط ق ف — كذابا ق ف — (٣) الجلية العظيمة ق ف —  
(٧) أنا وجدنا ق ف — والحفظ : سقط ل — إفراط ك — (٨) وبعد فكرم ق ف —  
أخذم ل — (٩) وآخرين ق ف — في الصبيان ل — (٩ - ١٠) من الصبيان ... الفكر :  
سقط ق ف — (١١) منهم ك : سقط ل ق ف — ومن أجل ك

---

\* قال الكرمانى في القول السادس من الباب الأول من كتابه : وقوله في الفصل التاسع في  
الكذب قول لا تتعلق به فائدة . وكيف لا تكذب النفس وهي في كل أحوالها تامة هواها ،  
طالبة تيل مرادها على أى حالة كانت وغالية من علم يتقلا عن قول الحال فتكون صادقة . وما  
ذكره من قسميه وكون أحدهما جائزاً مستحسناً ، فلو كان يعلم مضرة الكذب بالنفس لما أجاز  
ما أجاز . وهذا والصدق الذي هو فضيلة النفس ليس بكلى فيها ، فإن منه ما هو مضرة للنفس ،  
كالنية التي هي وإن كانت صدقاً فهو معدود فيما يكون خارجاً في مراض ما يكون ذمّاً للغير ، فكيف  
الكذب الذي هو الرذيلة !

\* ورد ابتداء هذا الفصل ( حتى « الهوى قط » من ٦٠ س ١ ) في القول السادس  
من الباب الأول من كتاب الكرمانى

كان من هذا العارض عن الهوى فقط ، وهو الذي إذا سئل صاحبه عن السبب  
والعلة في إمساكه لم يجد في ذلك حجةً يتيمةً مقبولةً تُلِي عن عُذر واضح ، لكن  
٣ يكون جوابه ملزماً مرفعاً مُلَجَجاً مُثَبِّجاً . وقد سألتُ مرةً رجلاً من المُمسِكِينَ  
عن السبب الداعي له إلى ذلك ، فأجابني بأجوبة من نحو ما ذكرتُ . وجعلت  
أبين له فسادها وأنه ليس بما اعتلَّ به شيءٌ يوجب مقداراً ما كان عليه من  
الإمساك . وذلك أتى لم أسمه أن يحد من ماله بما يبين عليه فضلاً عما يُجحف  
٦ به أو يحطه عن مرتبته في غناه ، فكان آخرُ جوابه أن قال هكذا أُجِبُ | وكذا  
ظ ٥٨ أشهى . فأعلنتُ حينئذٍ أنه قد حاد عن حكم العقل إلى الهوى ، إذ كان ما يعتلَّ  
١ به ليس بقادح في الحالة العاجلة التي هو عليها ولا في الحزم والوثيقة والنظر في  
العاقبة . \* فهذا المقدار من هذا العارض هو الذي ينبغي أن يُصلَح ولا يُقارَّ

(١-٢) عن العلة والسبب ق ف — (٣) مثبجاً : سقط ق ف — (٤) فأجابني إلى ذلك بأجوبة  
ق ف — (٦) أن يحد من رتبة غناه من ماله ق ف — بما تبين عنه ق ف — فضلاً عن  
أن يجب به عن رتبة غناه ق ف — (٧) وهكذا أشهى ق ف — (٨) قد جاز عن  
ق ف — (١٠) وهذا ل — من العارض ق ف — أن يصلح أن لا يفارق الهوى وهو ق ف

\* وردت هذه الجملة (حتى «ولا عجزاً» ص ٦١ س ٢) فيها اقتبسه الكرماني من قول الرازي  
في هذا الفصل . وقال الكرماني ردّاً على كلام الرازي : منها قسمته البخل إلى ما منه من  
أحكام الهوى وإلى ما منه من أحكام العقل ، وذلك محال . فإنّ تضبط النفس بماله والبخل به  
والشغ عليه ليس إلاّ لما يوجبه هواها من التوّل وطلب الاستكثار لبدنها وجسمها ، كتوّل  
الفار والتمل والخفاش وأمثالها ، لا لذاتها . ومنها تصوّره أنّ ما تضبط به النفس للحوادث والأمن  
من الفقر والفتكبات هو الذي يوجه العقل لمود المنفعة على الذات ، وذلك محال باطل . فإنّ من  
المعلوم أنّ للدخر للفتكبات والحق إنما تدخره النفس لدفع بلية وعة من جسدها لا لدفع بلايا وأعمال  
نفسانية عنها ، وإنه لو كان ما كان لدفع ما يدفع عن الذات من علة نفسانية لكانت لا تدخر  
ولكانت تطي وتفق في وجوه البرّ والصالح الدينية المائدة عنها على الذات ، ولا تخاف الفقر  
كما لا يخاف ذو ديانة واعتقاد إلهي الموت ولا الفقر ولا يزال بما يصيب جسده من مكروه ،  
كسقراط وفيثاغورس وأمثالها في زهدهما من القدمات ، وكلّ بن أبي طالب وصيّ نبيّ ربّ  
العالين صلوات الله عليه الذي كان في صومه محتاجاً إلى ما يخطر عليه ، فكان له ولن في داره

- الهوى عليه ، وهو البخل بما لا يؤثر في الحالة الحاضرة انحطاطاً ولا فيما يرام بلوغه فيما بعد بالمال ضعفاً ولا عجزاً . فأما من كان له عُدْرَتَيْن واضح من أحد هذين البابين أو من كليهما فليس ما عرض له من الإمساك عن الهوى بل عن العقل والروية ، ولا ينبغي أن يزال عنه بل يزيد ويثبت عليه . وليس كل مُمسِك يسوغ له أن يحتجّ بالباب الثاني من هذين البابين ، وذلك أن من كان من الناس آيساً من أن يبلغ يامساكه رتبة أعلى وأجلّ من التي هو فيها — كمن كان في أواخر عمره أو في أقصى المراتب التي يمكن أن يبلغها مثله — فليس لاحتجاجه بالباب الثاني من هذين البابين وجهٌ بَتّة .

#### الفصل الحادي عشر

#### في دفع الفضل الضارّ من الفكر والمهمّ\*

إنّ هذين العارضين وإن كانا عَرَضَيْنِ عقليّين فإنّ فرطهما مع ما يجلب من

(٤) بل يثبت عليه ق ف — (٨) البتة ق ف — (١٠) الفضل الضارّ من : سقط ل ك (راجع من ١٧ س ٣ ) ، في قصد الضارّ من الفكر والمهم ق ف — (١١) هذين الرضين ق ف — إفراطهما ك

أقراص أربعة ليفطر عليها ، فجاءه المسكين واليتيم وتمرّضا للسؤال ياب داره فدفع الكل إليهما ولم يبال بمجوعه وجوع من في داره طلباً لإصلاح ذاته بالإفاضة والإنعام والصدقة والذل ، وأبى ذرّ الفسارى الذى لا يبيت معه في داره ما يفضل عنه لفلة مبالاته بالفقر ثم بالموت ، وأمثالهما من المتأخرين . وكيف يكون من البخل ما يكون محموداً ولا يوصف به ملك مقرب ولا نبي مرسل ولا وصي مفضل ولا إمام موكل ولا عالم مكمل ؟ كلا ومنها تقويضه الأمر فيما وكله إلى النفس من مقاومة هواها في ذلك إلى كفايتها بناتها ، وهل للتضبط بالفتيات والشاح بها إلا ذات النفس التي لا تهوى ولا تخشع إلا ذلك طلباً لاستدامة الذات والبقاء الطيبى ؟

\* ورد اجداء هذا الفصل (حتى « وهوى » ص ٦٢ س ٨) في القول السادس من الباب الأول من كتاب الكرمانى . وقال الكرمانى عند هذه لكلام الرازى : فمن المعلوم أن النفس إذا لم تفكر ولم تهتم بمصالح ذاتها من جهة ياعت من خارجها ولم تقبل منه فتوفرت على ما يصلح جسدها هلكت وبطلت كأغصان أنواع الحيوان

الآلم والآذى ليس هو — في إبعادنا عن مطالبنا وقطعنا دونها — بدون تقصيرهما  
 عما ذكرنا قبل حيث ذكرنا إفراط فعل النفس الناطقة . ولذلك ينبغي أن يكون  
 ٢ العاقل يُرِج الجسدَ منهما وأن يُنيله من اللهو والسرور واللذة بقدر ما يبلغ له  
 ما يُصلحه ويحفظ عليه صحته لئلا يخور وينهد وينك ويقطع بنا دون قصدنا .  
 ومن أجل اختلاف طبائع الناس وعاداتهم تختلف مقادير احتمال الفكر والهم  
 ٦ فيهم ، فبعضٌ يحتمل الكثيرَ منهما من غير أن يُضرَّ ذلك به ، وبعضٌ لا يحتمل .  
 فينبغي أن يُتفقد ذلك ويُتدارك قبل أن يعظم وأن يُتدرَّج إلى الازدياد منه  
 ما أمكن ، فإن العادة تُعين على ذلك وتقوى عليه . وبالجملة فإنه ينبغي أن يكون  
 ٩ نيلنا وإصابتنا من اللهو والسرور واللذة لا أنها لها لنفسها ، بل لكي تتجدد وتقوى  
 به على العدو في فكرنا وهمنا اللذين بهما نبلغ مطالبنا . فإنه كما أن قصد الرجل  
 السائر في إغلاف دابته ليس إلى أن يُنيلها لذتها بل إلى أن | يقوِّمها على بلوغ  
 ١٢ مكانه ومستقره ، فكذلك ينبغي أن يكون حالنا في الاشتغال بمصالح أجسادنا .  
 فإنه إذا فعلنا ذلك وقدرناه هذا التقدير بلغنا مطالبنا في أسرع الأوقات التي يمكن  
 في مثلها بلوغها ، ولم نكن كالذي أهلك راحلته قبل بلوغه أرضه التي يؤمُّها بالحل  
 ١٥ عليها والخرق بها ، ولا كالذي شغل يأسمانها وإخصابها حتى فاته الوقت الذي  
 كان ينبغي أن يكون قد وصل فيه إلى موضعه ومستقره . وسنأتي في ذلك بمثل  
 آخر ، أقول : لو أن رجلاً أحبَّ علم الفلسفة وآثرها حتى جعلها همه وشغله

(١-٢) ليس ... الناطقة : غير محمود ق ف — هو : سقط ك — (٢-٣) يكون العاقل :  
 سقط ق ف — (٤) وينك : سقط ك ق ف — (٥) اختلفت ق ف — (٦) الكثير منها ل  
 ق ف — (٧) يتفقد ذلك و : سقط ق ف — (٩) لا لها اغشها اعني الابدان ق ف —  
 (٩-١٠) وهوى به القدر ق ف — مطلبنا ق ف — (١١) ليس أن ق ف —  
 بل لكي ق ف — (١٢) في الاستعمال لمصالح ق ف — (١٣) فانا إذا ق ف —  
 (١٤) التي أمها ق ف — (١٥-١٦) ولا كالذي ... مقهره : سقط ق ف —  
 (١٧) أقول لو : سقط ق ف — واشغل ق ف



- بها فكره ، ثم رام أن يبلغ منها ما بلغ سقراطيس وفلاطن وأرسطاطاليس  
وثوفرستس وأوديمس وخروسيبوس . وثامسطيس واسكندروس في مدة سنة  
مثلاً ، فأدام الفكر والنظر وأقلّ الغذاء والراحة — وعمّا يتبع ذلك ضرورة ٢  
حوامُ السهر — ، أقول إنّ هذا الرجل يقع إلى الوسواس والمالتخوليا وإلى  
الديق والذبول قبل مُضي تمام هذه المدة وقبل أن يقارب هؤلاء الذين ذكرناهم .  
وأقول لو أنّ رجلاً آخر أحبّ أيضاً استكمال علم الفلسفة على أنه إنما ينظر فيها ٦  
في الوقت بعد الوقت إذا فرغ من أشغاله وملّ من لذاته وشهوته ، فإذا عرض  
له أدنى شغلٍ أو تحرّكت فيه أدنى شهوة ترك النظر وعاد فيما كان فيه أولاً ،  
أقول إنّ هذا الرجل لا يستكمل علم الفلسفة في عمره ولا يقارب ذلك ولا ١  
يدانيه . فقد عديم هذان الرجلان مطلوبهما ، أحدهما من جهة الإفراط والآخر  
من جهة التقصير . ومن أجل ذلك ينبغي أن نعتدل في فكرنا وهومنا التي نروم  
بها بلوغ مطالبنا لنبلغها ولا نعدمها من قبل تقصير أو إفراط ١٢

### الفصل الثاني عشر

#### في دفع النّم

- لأنّ الهوى إذا تصوّر بالعقل قَدَّ الموافق المحبوب عَرَضَ فيه النّم . ونحتاج ١٥  
في بيان أنّ النّم عَرَضٌ عقليٌّ أو هوائيٌّ إلى كلامٍ فيه فضلٌ طويلٌ ودقّةٌ .

(١) وأفلاطن ق ف — (٢) وأوديمس ... وارسكندروس : سقط ق ف — (٣) فإذا دام  
ل — والراحة ودوام السهر ق ف — (٤) يقع ق ف — (٥) تمام : سقط ق ف — (٦)  
وأقول لو أنّ : سقط ق ف — ورجل آخر يجب علم الفلسفة واستكماله إلا أنه ينظر في  
المواقب وبعد الوقت ق ف — (٧) لذته وشهوته ق ف — (٩) الرجل : سقط ل — في عمره :  
سقط ق ف — (١١) نروم : سقط ل — (١٢) مطلوبنا لنبلغه ولا نعدمه ق ف — ولا  
إفراط ق ف — (١٦) بيان ذلك أنّ ق ف — إلى كلام ... دقة : سقط ق ف

وقد ضمنا في أول هذا الكتاب أن لا تتعلق فيه من الكلام إلا بما لا بد منه في غرضه الذي أجريناه إليه ، ومن قبيل ذلك تتجاوز الكلام في هذا المعنى ونصير إلى ما هو المقصود المطلوب بكتابنا هذا . على أنه قد يمكن من كان به أدنى مسكة من علم الفلسفة أن يستنبط ويستخرج هذا المعنى من الرسم الذي رسمنا به الغم في أول هذا الكلام ، إلا أننا نحن ندع ذلك وتتجاوز به إلى ما هو المطلوب بهذا الكتاب <sup>٦</sup>

فأقول : إنه \* لما كان الغم يكدر الفكر والعقل ويؤدي النفس والجسد حقاً لنا أن نحتال لصرفه ودفعه أو التقليل منه والتضعيف له ما أمكن . وذلك يكون من وجبين ، أحدهما بالاحتراس منه قبل حدوثه لئلا يحدث أو يكون ما يحدث أقل ما يمكن ، والآخر دفع ما قد حدث ونفيه إما كله وإما أكثر <sup>١</sup>

(١) وقد ذكرنا في أول الكتاب ق ف — (٢) في النرض ق ف — أجزنا به إليه ق ف — (٨) والتقليل ق ف — (٩) من جبين ق ف — يكون ما حدث منه ق ف — (١٠) دفع ما حدث منه ق ف

\* هاهنا استأنف ما اقتبسه الكرمانى من هذا الفصل وتصل روايته إلى ص ٦٥ س ٩ ( « عند قدها » ) . وقال الكرمانى ردّاً على الرازى : وقوله في الفصل الثانى عسر في دفع الغم « إن الأكثر غماً من كانت محبوباته وملكاته أكثر ، والأقل غماً من كانت محبوباته ومقتنيات أقل ، وبحسب كثرتها وقلتها عند قدها لإياها يكون غمه » وإن كان صحيحاً وحققاً صريحاً فليس مما ينتفع أو يكون طيباً روحانياً ، بمجرد قوله بمنأى للنفس على قطع مواد الموموم والغوموم عنها بالامتناع عن الجمع والقول ، مع العلم بسببها عن مخالفة ذاتها فيما تهواه وقلة إمكانياتها الإمكانات عن استحسان ما تقبله واستصواب ما تأبىه وتتره ، كالسكران الذى لا يفعل إلا ما يريده ولا يستحسن إلا ما يفعله غير مفكر فيما يعقبه فعله ، مع اليقين بأنها لو ملكك المشرق لنازعتها ذاتها إلى أن تملك المغرب على ما تقدم من القول على مثله . وإنما يكون طيباً روحانياً ما كان قاعلاً في ذات النفس ما يصير به قالية للذم تاركة ما يوجب هواها في الأمور المخالفة لأوامر الله في مناسك دينه على ما نبهت كما وعدنا في صدر الكتاب . وما قصر نقلاً ملكاتها ومحبوباتها ما حافظت على إلامة مناسك الدين وسنته فجعلتها قطباً تدور عليه في أفعالها وأعمالها ، فتكون لها آلة في إصلاح ذاتها وعماره آخرتها

ما يمكن منه والتقدم بالحفظ لئلا يحدث أو ليقبل أو يضعف ما يحدث منه ،  
وذلك يكون بتأمل هذه المعاني التي أنا ذاكرها

- أقول : إنه لما كانت المادة التي منها تتولد الغيوم إنما هي فقد المحبوبات ،  
ولم يمكن أن لا تفقد هذه المحبوبات لتداول الناس لها وكرور الكون والفساد  
عليها ، وجب أن يكون أكثر الناس وأشدّهم غمّاً من كانت محبوباته أكثر  
عدداً وكان لها أشدّ حُبّاً ، وأقلّ الناس غمّاً من كانت حاله بالضدّ من ذلك . فقد  
ينبغي إذا للعاقل أن يقطع موادّ الغيوم عنه بالاستقلال من الأشياء التي يجلب  
فقدّها غمّاً ، ولا يفتقر وينخدع بما معها — ما دامت موجودة — من  
الحلاوة ، بل يتذكر ويتصوّر المرارة المتجرّعة عند فقدها

- فإن قال قائل إن من توقّى اتّخاذ المحبوبات واقتناءها خوفاً من النّـم عند  
فقدّها فقدّ استجمل غمّاً ، قيل له إنه وإن كان هذا المتوقّي المحترس قد استجمل  
غمّاً فليس ما استجمله بمساوٍ لما خاف الوقوع فيه منه . وذلك أنه ليس اغتمام  
من لا ولد له كاغتمام من أصيب بولده — هذا إن كان الرجل بمن يغتم بأن  
لا يكون له ولد فضلاً عن غيره ممن لا يال ولا يعبأ بذلك ولا يغتم له بنة —  
ولا غم من لا معشوق له كغم من فقد معشوقه . وقد حكي عن بعض  
الفلاسفة أنه قيل له لو اتّخذت ولداً . فقال لا شيء من السعي في إصلاح جسدي  
هذا ونفسي هذه في مؤن وغوم لا قوام لي بها ، فكيف أضمر وأقرن إليها  
مثلاً ؟ وسمعت امرأة عاقلة تقول إنها عاينت يوماً امرأة شديدة التحرّق على

(٢) وذلك ك : سقط ل ق ف — ذاكرها إن شاء الله ق ف — (٣) يتولد النّـم ق ف —  
انما هو ك — المحبوب ق ف — (٦) وهو لها ك — (٧) إذا : سقط ق ف — (٨) ولا  
ينخدع ويفترق ف ، ولا ينخدع ك — (٩) بتذكر و : سقط ق ف — وجبرعها عند  
ق ف — (١٠) يفرق ق ف — (١١ - ١٢) قيل ... غمّاً : قلنا ق ف — بمساوٍ ما  
ق ف — (١٤) ولا يرهق بذلك ولا يغتم ل — بنة : سقط ق ف — (١٦) من الشغل ق ف  
ق ف — (١٧) نفسى هذه وجسدى هذا ق ف — وكيف ق ف — (١٨) إنها : سقط ق ف

وليد لها أُصِيبَتْ به وأنها تَوَقَّعت الدنوّ من زوجها خوفاً من أن تُرْزَقَ ولدًا بُنِيَ فيه بمثل بلاتها . ومن أجل أن وجودَ المحبوب | موافقٌ لمَلَامِ الطبيعة وفقدَه ٢٦٠  
مخالِفٌ منافر لها صارت تُحَسُّ من ألم فقد المحبوب ما لا تُحَسُّ من لذة وجوده . ٣  
ولذلك صار الإنسان يكون صحيحاً مدةً طويلةً فلا يُحَسُّ لصحته بلذة ، فإن اعتلَّ بعضُ أعضائه أحسَّ على المكان فيه بألم شديد . وكذلك تصير المحبوبات كلها ٦  
عند الإنسان — إذا وجدها أو طالت صُحبَها له — في سقوط لذة وجودها عنه ما دامت موجودةً له وحصول شدة ألم فقدِها عليه إذا فقدَها . ومن أجل هذا لو أن رجلاً استمتع دهرًا طويلاً بأهلٍ ووليدٍ نفيسٍ ثم بُلِيَ بفقدِهما لأحسَّ ١  
من التألم بذلك في يوم واحد وساعة واحدة ما يُعْضَلُ ويأتى على لذة إمتاعه انعدامَ كليهما . وذلك أن الطبيعة تحسب وتعدّ ذلك الاستمتاع الطويل كله حقاً ١٢  
واجباً لها ، بل تعدّه دون حقّها . وذلك أنها لا تخلو في تلك الحالة أيضاً من استقلال ما هي فيه وحُبُّ الزيادة منه دائماً بلانهاية حُبّاً منها للذة واشتياقاً إليها . وإذا ١٥  
كان الأمر على هذا — أعنى أن يكون التلذُّذ والاستمتاع بالمحبوبات في حال وجودها مُعوّزاً مُنطِماً مستقلاً مُفْقَلاً ، والحزنُ والتجُرُّق والتلطيُّ عند فقدِها متيناً مستكثراً مؤلماً مُتْلِفاً — فما الرأى إلا طرْحُ بَتّة أو الاستقلال ١٨  
منها لتعدم أو تقلّ عواقبها الرديئة الجالبة للغموم المؤذية المضلّة . فهذه أعلى المراتب في هذا الباب وأحسُّها لِمَوادِّ الغموم . ويتلوه في ذلك أن يتمثل الرجل ويتصور فقدَ محبوباته ويُقيّمها في نفسه ووهيمه ويعلم أنها ليس مما يمكن

(٢) بلاتها ذلك ق ف — المحبوبات ق ف — (٢-٣) وفقدَه صارَ لها ق ف — (٤) يكون : سقط ل — لذة ق ف — (٥) منه ألماً شديداً ق ف — فلذلك ق ف — (٧) من أجل ق ف — (١١) من الاستقلال لاق ق ف — (١٢-١٣) إليها ... والاستمتاع : سقط ق ف — في المحبوبات ق ف — (١٥) متيناً : سقط ق ف — مبلأ ل — (١٦) المصيبة ق ف — (١٨) ليست ق ف

أن تبقى وتدوم بحالها ، ولا يخلو من تذكر ذلك منها وإخطار ذلك بباله فيها  
وتصحيح العزم وشدة الجَلَد متى حدث ذلك بها . فإن ذلك تمرينٌ وتدرّج  
ورياضة وتقوية للنفس على قلة الجزع عند حدوث المصائب ، لقلة ما كان من ٣  
اعتياده وثيقته وركونه إلى بقاء محبوباته في حال وجودها وليكثرة ما مثل  
لنفس وعودها وآنسها بتصور المصائب قبل حدوثها . وفي مثل هذا المعنى  
يقول الشاعر ٦

يصور ذو الحزم في نفسه مصائبه قبل أن تنزلا  
فإن نزلت بقتة لم تُرعه لما كان في نفسه مثلاً  
رأى الأمر يُفضى إلى آخرٍ فصير آخره أولاً | ٦٠ ظ  
فإن كان هذا الإنسان في غاية الفشالة ومُفرط الميل مع الهوى واللذة  
ولا يثق من نفسه باستعمال شيء من هذين البابين فليس إلا أن يَحْتال أن يفرد  
من محبوباته بواحدة يزلها منزلة ما لا بد منه وما ليس غيره ، بل يقرن إليها ١٢  
ويتخذ منها ما ينوب — أو يقارب أن ينوب — عن مفقود إن فقد منها ،  
فإنه بهذا الوجه يمكن أن لا يفرط حزنه واغتمامه بأي واحدٍ فقد منها . فهذه  
جملة ما يُحترس به من كون الغم ووقوعه . فأما ما يدفع به أو يقلل منه إذا كان ١٥  
ووقع فإننا قائلون فيه منذ الآن

فنقول : إن العاقل إذا تفقّد ونظر فيما يعتوره الكونُ والفسادُ من هذا العالم  
ورأى أن عنصرها عنصرٌ مستحيلٌ منحلٌّ سيّالٌ لا ثباتَ لشيءٍ منه ولا دوامَ له ١٨

(٢) العزم على شدة الجَلَد ق ف — (٣) على قوة ق ف — (٤) اعتياده وركونه  
وجته ق ف — (٥) وآنسها : سقط ق ف — (٦) يقول بعضهم ق ف — (٧) يخل ذو  
ق ف — (١٠) هذا : سقط ق ف — الفسالة ق ، البسالة ف — (١١) شيء من هذه  
فليس ق ف — يَحْتال الفرد من ق ف — (١٣) منها ما يقارب أو ينوب عن ق ف —  
(١٤) واغتمامه . . . منها : سقط ق ف — (١٥) فلما ما ذكرناه ما يدفع به ق ف —  
(١٧) فيما يغفل الكون ق ف — (١٨) أن عنصره مستحيلٌ منحلٌّ ق ف

بالشخصية ، بل كلها زائل دائر مستحيل فاسد مضمحل ، فلا ينبغي أن يستكثر  
ويستعظم ويستفزع ما سلب منه وفُجِعَ به منها ، بل يجب عليه أن يعدَّ مدَّةَ بقائها  
له فضلاً ، وما استمتع به من ذلك ربحاً ، إذ كان فناؤها وزوالها كأنها لا محالة ،  
ولا يعظم ويكبر ذلك عليه وقت كونه إذ كان شيئاً لا بدَّ أن يعرض فيها .  
فإنه متى أحبَّ دوامَ بقائها فقد رام ما لا يمكن وجوده لها ، ومن أحبَّ ما  
لا يمكن وجوده كان جالباً بذلك النعم إلى نفسه ومائلاً عن عقله إلى هواه .  
وأيضاً فإنَّ فقدَ الأشياء التي ليست بأضرارية في بقاء الحياة ليس يدوم له النعم  
بها والحزنُ عليها ، لكن يسرع منها البديلُ وعنها النائبُ ويُعقب ذلك السلوةُ  
عنها والنسيان لها ، فترجع العيشة وتعود الحالةُ إلى ما كانت عليه قبل المصيبة .  
فكم رأينا من أُصيبَ بعظيم المصائب وفادحها راجعاً إلى ما لم يزل عليه قبل  
مصابه ملتزماً بعيشه معتبطاً بحاله . فلذلك ينبغي للعاقل أن يذكرَّ النفسَ في حال  
المصيبة بما تؤوّل وترجع إليه من هذه الحالة ويعرضه عليها ويشوقها إليه  
ويحتلب ما يشغل ويلهى أكثر ما يمكن ليُسرع الخروجَ منها إلى هذه الحالة .  
وأيضاً فإنَّ تذكُّره كثرةَ المشاركين له في المصائب وأنه لا يكاد يعرفُ منها أحداً  
وتذكُّرَ حالاتهم بعدُ وأبوابَ أسلواتهم وحالاته وسلواته نفسه عن مصائب —  
إن كانت تقدّمت له — مما يخفف ويسكن من عادية النعم . وأيضاً فإنه إن كان  
أكثرُ الناس وأشدُّهم غمّاً من كانت محبوباته أكثر عدداً وكان لها أشدُّ حبّاً

(١) بالحقيقة بل ق ف — بل كل منها ق ف — دائر متحل مضمحل ق ف — ينبغي له ق  
ف — (٣) استمتع وملكه منها ربحاً ق ف — وزوالها قبل ذلك ممكناً ولا يعظم ق ف —  
(٤) ذلك شيئاً لا بد منه ان ق ف — (٥) فانه من ق ف — (٧) له : سقط ق ف —  
(٨) وعنها النائب : سقط ق ف — (١٠) فكم قد رأينا ق ف — فاد راجعاً ق ف —  
(١١) متلذذاً ق ف — فكذلك — (١٢) ويشوقها اليق ق ف — (١٣) بأكثر ق ف —  
منها : سقط ق ف — (١٦) ويكسر من ق ف —

فإنه ليس من واحد يفقد منها إلا وفقد من النعم على مقداره ، بل يُريح نفسه من همٍّ دائمٍ وخوفٍ عليه منتظر ، ويحدث له وجرة وجلد على ما يحدث منها بعد ، فقد جرَّ فقدُها نفعاً وإن كان الهوى لذلك كارهاً ، فاكسب راحةً وإن كان متدوّقها مُراً . وفي مثل هذه المعاني يقول الشاعر

- لعمري كُنَّا فَقْدَنَاكَ سَيِّدَا      وكفأ له طال التحزُّنُ والهلع  
لقد جرَّ نفعاً فَقْدُنَا لكَ أَتْنَا      أَمِنَّا عَلَى كُلِّ الرَّيَايَا مِنَ الْجَزَعِ ٦
- فأما ما يعتصم به المؤثر لا يتابع ما يدعو إليه عقله وتجنّب ما يدعو إليه هواه ، التأمّ المسكوك والضابط لنفسه من النعم فواحدة ، وهي أن العاقل الكامل لا يختار المقام على حالة تضربه ، ومن أجل ذلك يبادر إلى النظر في سبب النعم ١ الوارد عليه . فإن كان ممّا يمكن دفعه وإزالته جعل بدل الاعتماد فكرأ في الحيلة لدفع ذلك السبب وإزالته ، وإن كان ممّا لا يمكن ذلك فيه أخذ على المكان في التلهّي عنه والتناسي له وعمل في محو عن فكره وإخراجه عن نفسه . وذلك ١٢ أن الذي يدعو إلى المقام على الاعتماد في هذه الحالة الهوى لا العقل ، إذ العقل لا يدعو إلا إلى ما جلب نفعاً عاجلاً وآجلاً ، وكان الاعتماد ممّا لا درك فيه بته ولا عائدة منه بل فيه ضررٌ عاجل يؤدي إلى ضرر آجل فضلاً عن أن يكون نافعاً . وهو — أعني الرجل العاقل الكامل — لا يتبع إلا ما دعاه إليه العقل ولا يُقيم إلا على ما أطلق له المقام عليه لسببٍ وعندي واضح ، ولا يتبع الهوى ولا ينقاد له ولا يقاربه على خلاف ذلك . ١٨

(١) ليس واحد ق ف — منها شيء الا ق ف — مقداره بأن نزع نفسه من الهم الدائم والخوف للتظرق ف — (٢ - ٦) ويحدث ... الجزع : سقط ق ف — (٢) وجرة ؟ — (٧) عقله الراغب عن ما يدعو إليه هواه ق ف — (٨) الضابط ق ف — (٩) النعم : سقط ل — (١٠) وإن ق ف — (١١) لا يمكن دفعه اخذ ل — في المكان ق ف — (١٢) عنه : سقط ل — (١٥) جة : سقط ق ف — منه من عاجل يؤدي إلى ضرر ق ف — (١٦) نافعاً والعاقل الكامل ق ف — (١٧) بسبب ل — (١٨) يتقاد له ق ف — ولا يقاربه على خلاف ذلك : ولا يؤثره ق ف

الفصل الثالث عشر

في الشره \*

- ٢ إن الشره والنهم من العوارض الرديئة العائدة من بعدُ بالآلم والمضرة . وذلك أنه ليس إنما يجلب على الإنسان استنقاع الناس له واسترذالهم إياه فقط ، لكن يطرحه مع ذلك في سوء الهضم ، ومن سوء الهضم إلى ضروب من الأمراض الرديئة جداً . ويتولد عن قوة النفس الشهوانية ، وإذا انضم إليها ١١ وساعدها عَمَى النفس الناطقة الذي هو قلة الحياء كان مع ذلك ظاهراً مكشوفاً . وهو أيضاً ضربٌ من اتباع الهوى يدعو إليه ويحمل عليه تصوُّرُ استلذاذ طعم المتطعم . ولقد بلغني أن رجلاً من أهل الشره أقبل يوماً على ضروب من الطعام بنهم وشره شديد ، حتى إذا تضرع وتملاً منها لم يمكنه معه تناول شيء بته ، فأخذ يبيكي فُسِّل عن سبب بكائه ، فقال إن ذلك لأنه — زعم — لا يقدر على ١٢ أكل شيء مما هو بين يديه . وقد كان رجل بمدينة السلام يأكل معي من رطب كثير كان بين أيدينا ، فأمسكتُ بعد تناولي منه مقداراً معتدلاً ، وأمعن هو حتى قارب أن يأتي على جميعه . فسألته بعد امتلائه منه وإمساكه عنه — وذلك أنني رأيتُه محدقاً نحو ما رُفِع من بين أيدينا منه — هل انتهت نفسه وسكنت شهوته ؟ ١٥ فقال ما كنت أحب إلا أن أكون بحالتي الأولى ويكون هذا الطبق إنما قُدِّم إلينا الآن . فقلت له فإذا كان ألمٌ حسنٌ الاشتها ومضضه لم يسقط عنك

(٢) في دفع المره ق ف — (٣) المائدة بحدل — (٤) إنما : سقط ق ف — استقاماً له واسترذالاً له ق ف — (٧) مكشوفاً : سقط ق ف — (١٠) شديد : سقط ل — يمكنه تناول شيء فأخذ ل — (١١) إن ذلك لحال أنه لا يقدر ق ف — (١٢) معي وطباً كثيراً ق ف — (١٣) فأمسكتُ أنا ق ف — (١٥) نحو ما بقي بين ق ف — فشك ... شهوته قال ق ف — (١٦) وأن يكون هذا ق ف — (١٧) س ٧١ ، ٦٤ فقلت له ... المقصد : سقط ق ف



- ولا في هذه الحال فما كان الصواب إلا الإمساك قبل التملّي لترجّح النفس عما أنت فيه الآن من الثِقَلِ والتَمَدُّدِ بالتملّي ، وما لا تأمن أن تصير إليه من سوء الهضم الذي يجلب عليك من الأمراض ما يكون تألّمك به أكثر من التذاذك<sup>٣</sup> بما تناولته أضعافاً كثيرة . فرأيتُه قد فهم معنى هذا الكلام وتجمّع فيه وبلغ إليه . ولعمري إنّ هذا الكلام ونحوه يُنفع من لم يكن مرئاضاً بالرياضات الفلسفة أكثر مما تُنفع الحججُ المبينة على الأصول الفلسفية . وذلك أنّ المعتقد أنّ<sup>٦</sup> النفس الشهوانية إنما قرنت إلى الناطقة لتنال هذا الجسد — الذي هو للنفس الناطقة بمنزلة أداة وآلة — ما يبقى به مدّة اكتساب النفس الناطقة المعرفة بهذا العالم ، يقمع النفس الشهوانية ويمنعها من الإصابة من الغذاء فوق الكفاف ؛ إذ كان يرى أنّ الغرض والقصد بالاعتناء في الخلقة ليس للالتناذ بل للبقاء الذي لا يمكن أن يكون إلا به . وذلك كما حكي عن بعض الفلاسفة أنه كان يأكل مع بعض الأحداث ممن لا رياضة له ، فاستقلّ ذلك الحدث أكل<sup>١٢</sup> الفيلسوف وجعل يتعجّب منه ، وقال له في بعض كلامه لو كان زَرَدَي من<sup>١٦٢</sup> الغذاء مثل زَرَدَك لم أبال أن لا أعيش . فقال له الفيلسوف أجل يا بُني ، أنا آكل لأبقى وأنت إنما تريد أن تبقي لتأكل . وأما من لا يرى أنّ عليه<sup>١٥</sup> من التملّي والاستكثار من الغذاء بأساً في مذهبه ورأيه فإنما ينبغي أن يدفّع عن ذلك بالكلام في الموازنة للذة المصّابة من ذلك بالألم المعقّب لها كما ذكرنا قُبيلُ . ونقول أيضاً : إنه إذا كان انقطاع الطعم المستلّة عن المتلّطّم ممّا لا بدّ<sup>١٨</sup>

(٢) من العقل ل — (٦-٧) وذلك ... الشهوانية : ولسرى ان النفس الشهوانية ق — قرنت إلى النفس الناطقة ق ف — (٨) المعرفة بهذا العلم ق ، المعرفة بهذا العلم ف — (١٠) بالاعتناء ، صحبنا : للاعتناء ل ، الاعتناء ق ف — ليس للتلذذ ق ف — (١١) أن يكون شيئاً إلا به ق ف — ولذلك يحكى عن بعض ق ف — (١٢) الحدث : سقط ل — (١٣) ذلك الفيلسوف ل — له : سقط ق ف — (١٦) والاستكثار : سقط ق ف — أن يدفع ذلك ق ف

منه فقد ينبغي للعقل أن يقدم ذلك قبل الحال التي لا يأمن معها عاقبة رديته .  
 وذلك أنه إن لم يفعل ذلك خسر ولم يربح . أما خسرانه فتعريض النفس للألم  
 ٣ والسقم ، وأما أنه لم يربح فلأن مَضْرُوعَ انقطاع لذة المتطعم عنه قائمٌ على حال ،  
 فتي انحرف عن هذا أو مال إلى ضده فليعلم أنه قد ترك عقله لهواه . وأيضاً  
 ٦ فإن للشرة والنهم ضراوة واستكلاًباً شديداً ، ومتى أهمل وأمرج قُوَى ذلك  
 منه وعسر نزوع النفس عنه . ومتى رُدع وقُمع وهن وذُبل وضعف على الأيام  
 حتى يُفقد البتة . قال الشاعر  
 وعادة الجوع فأعلم عصمةً وغنى وقد تزيدك جوعاً عادةً الشيب

#### الفصل الرابع عشر

##### في السكر

إن إدمان السكر وموارثته أحد العواض الرديئة المؤذية بصاحبها إلى  
 ١٢ المهالك والبلايا والاسقام الجمة . وذلك أن المفرط في السكر مشرفٌ في وقته  
 على السكينة والاختناق وعلى امتلاء بطن القلب الجالب للبوت فجأةً وعلى  
 انفجار الشرايين التي في الدماغ وعلى التردى والسقوط في الأغوار والآبار ، ومن  
 ١٥ بعدُ فعلى الحميات الحارة والأورام الدموية والصفراوية في الأحشاء والأعضاء  
 الرئيسية، وعلى الرعشة والفالج لا سيما إن كان ضعيف العصب . هذا إلى سائر  
 ما يجلب على صاحبه من فقد العقل وهتك السر وإظهار السر والقعود به

(٣) أنه : سقط ق ف — اللذة المتطعم ق ف — (٤) ومال ل — (٥) فتي ق ف —  
 (٦) منه : سقط ل — وبتي . قع ورد ق ف — وهي ك — وذبل : سقط ل —  
 (٧-٨) قال ... الشيخ : سقط ق ف ك — (١٠) في السكر وعواقبه ق ف — (١١) احدى  
 ق ف — لصاحبها ق ف — (١٢) في وقته ذاك ق — (١٣) والاختناق : سقط ق ف —  
 البوت ل — (١٤) وأما من بعد ق ف — (١٥) الحادة ق ف — (١٦-١٧) إلى ما  
 يجلب من فقد ق ف

”وردت هذه الجملة (حتى « البتة » ص ٧) فيما احتجبه الكرماني من هذا الفصل

- عن إدراك جل المطالب الدينية والدينية : حتى إنه لا يكاد يتعلق منها بمأمول ولا يبلغ منها خطوة ، بل لا يزال منها منقطاً متسلاً . وفي مثله يقول الشاعر |  
 متى تدرى الخيرات أو تستطيعها | ولو كانت الخيرات منك على شير ٢  
 إذا بت سكرانا وأصبحت مثقلاً | تخاراً وعاودت الشراب مع الظهر  
 وبالجملة فإن الشراب من أعظم مواد الهوى وأعظم آفات العقل ، وذلك أنه يقوى النفسين — أعنى الشهوانية والغضبية — ويشحد قواهما حتى يطالباه بالمبادرة إلى ما يحبانه مطالبة قوية حثيثة ، ويوهن النفس الناطقة ويبدد قواها حتى لا تكاد تستقصي الفكر والروية بل تسرع العزيمة وتطلق الأفعال قبل إحكام الصريمة ، ويسهل ويسلس انقيادها للنفس الشهوانية حتى لا تكاد ثمانها ولا تتأني عليها ، وهذه مفارقة التطق والدخول في الهيمية . \* ومن أجل ذلك ينبغي للعاقل أن يتوقاه ويحلّه هذا المحل وينزله هذه المنزلة ويحذره حذر من يروم سلب أفضل عقده وأنفسها . فإن نال منه شيئاً ما ففى حال كظّ الفكر والمهم له وغموطهما إياه ، وعلى أن لا يكون قصده وغرضه فيه إثبات اللذة واتباعها في مطلوباتها ، بل دفع الفضل منها والسرف فيهما الذي لا يؤمن معه سوء الحال وفساد المزاج . وينبغي أن يتذكر في هذا الموضع وأمثاله ما يتناه في

(٢) منها : سقط ق ف — مستعلا ، مشتعل ق ف — وفي هذا المعنى يقول ق ف —  
 (٣) متى تدرى ق ف — على فقر ق ف — (٥) مواد المهم — (٦) أعنى بذلك ق ف —  
 (٧) قوية : سقط ق ف — (٩) قبل إحكامها ق ف — ويسهل : سقط ل —  
 (١٠) ولا تأني عليها ق ف — (١١) يتوقاه و : سقط ق ف ك — ويحذره كما يحذر ل —  
 (١٢) أجل عقده وارضها ف ، أجل ما عنده وارضه ق — وإن نال منه غرضه ق ف —  
 (١٢-١٣) فنى ... إياه : سقط ق ف — كظّ ، صحنا : كلمة ل ، تحفظ  
 من ك — وغموطها ك — على أن ك — اثبات اللذة ق ف — (١٤) في مطلوبها  
 ق ف ، ومطاولتها ل — منها ... فيها ، صحنا : منها ... فيها ل ك ق ف —  
 (١٥) يذكر ق ف — في هذه اللواضع وامثالها ك

\* استأنفت هنا الرواية في ك وهي تصل إلى انتهاء الفصل

باب قع الهوى ، ويتصور تلك الجُمْلَ والجوامع والأصول لثلاً يحتاج إلى إعادة ذكرها وتكريرها ، ولا سيما قولنا إن الإيمان والمثابرة على الذات يسقط الالتئاذ بها ويجعلها بمنزلة الشيء الاضطرابي في بقاء الحياة ، فإن هذا المعنى يكاد أن يكون في لذة السكر أوكد منه في سائر الذات . وذلك أن السكر يصير بحال لا يرى العيش إلا مع السكر ، وتكون حالة صحوه عنده كحالة من قد لزمته هموم اضطرابية . وأيضاً فإن ضراوة السكر ليست بدون ضراوة الشره بل أكثر منه كثيراً ، وبحسب ذلك ينبغي أن تكون سرعة تلاحقه وشدة الزم والنع منه . وقد يحتاج إلى الشراب ضرورة في دفع الهم وفي المواضع التي يحتاج فيها إلى خضل من الانبساط ومن الجرأة والإقدام والتهور ، وينبغي أن يُحذَر ولا يُقرب البتة في المواضع التي يحتاج فيها إلى فضل فكر وتبين وتثبت \* | ٦٣ و

## الفصل الخامس عشر

## في الجماع

١٢

إن هذا أيضاً أحد العوارض الرديئة التي يدعو إليها ويحمل عليها الهوى

(٢) لا سيال — (٥ - ٦) من قد لزمه أمور وهموم ق ف — (٧ - ٨) ينبغي ان يكون المنع منه ق ف — (٨) منه أوكد وقد ك — (٩ - ١٠) وينبغي ... وتثبت: سقط ق ف — (٩) وقد ينبغي ك — (١٠) المواضع: سقط ك — وتبين ل — (١٢) في افراط الجماع ق ف ، في الافراط في الجماع ك — (١٣) إن هذا العارض أيضاً ق ف

\* قال الكرماني في القول السادس من الباب الأول من كتابه : وقوله في الفصل الرابع عشر في السكر قول خالرج عما يكون طبياً روحانياً . فكيف يكون طبياً وقد شهد بقوله أنه لا يجب البتة القرب منه في الأمور التي يحتاج فيها إلى الفكر ، وما يحتاج فيه إلى الفكر هو الذي تتعلق به مصالح الذات من دون الجسد . وإذا كان السكر من الأمور التي تستصّر بها النفس وكان السكر لا يكون إلا من شرب السكر كان العلم محيطاً بفعل أي مقدار يشرب منه فيها وإن كان أقل قليل . ولما كان القليل منه فاعلاً في النفس منأياًها من الفكر في مصالحها وكان الفكر فيما يتم به كمال الذات كان من ذلك الحكم يكون لإجازته شرب القليل منه محالاً باطلاً غير داخل فيما يكون طبياً روحانياً

- وإثارة اللذة الجالبة على صاحبها ضروب البلايا والأسقام الرديئة . وذلك أنه يضعف البصر ويهدد البدن ويخلقه ويسرع بالشيخوخة والهرم والذبول ويضر بالدماع والعصب ويسقط القوة ويوهنها ، إلى أمراض أخر كثيرة يطول ذكرها .<sup>٣</sup>
- وله ضراوة شديدة كضراوة سائر الملأذ بل أقوى وأشد منها بحسب ما تذكر النفس من فضل لذته عليها . ومع ذلك فإن الإكثار من الباه يوسع أوعية المنى ويجلب إليها دماً كثيراً يكثر من أجل ذلك تولد المنى فيها ، فتزداد الشهوة له والشوق إليه وتتضاعف . وبالضد من ذلك فإن الإقلال منه والإمساك عنه يحفظ على الجسد الرطوبة الأصلية الخاصة بجهز الأعضاء ، فتطول مدة النشوء والنماء وتبطل الشيخوخة والجفاف والفصل والهرم وتضيق أوعية المنى ولا تستجلب المواد ، فيقل تولد المنى فيها ويضعف الانتشار وتقلص الذكر وتسقط الشهوة وتعدم شدة حثها ومطالبتها به . ولذلك \* ينبغي للعاقل أن يزعم نفسه عنه ويمنعها منه ويحافظها على ذلك لئلا تفرى به وتضرى عليه ، فتصير إلى حالة تعسر ولا يمكن صدّها عنه ومنعها منه . ويتذكر ويحظر بياله جميع ما ذكرناه من زعم الهوى ومنعه ، ولا سيما ما ذكرناه في باب الشره من ثبوت مضمض الشهوة ورماضها وحثها ومطالبتها مع النيل من المشتهى والبلوغ منه غاية ما في الوسع . وذلك أن هذا المعنى في اللذة المصابة بالجماع أكد وأظهر منه في سائر اللذات لئلا يتصور من فضل لذته على سائرها .

(٢) الشيخوخة ق ف — (٣) اخر : سقط ق ف — يطول ذكرها : سقط ق ف —  
 (٥) الاكثار منه ق ، الاستكثار منه ف — (٧) والامساك عنه : سقط ق ف —  
 (٨) النمو والنشوء ق ف — (٩) ولا تجلب ق ف — (١٠) تولده فيها ق ف — وقيل  
 ق ف — (١١) وتدم ... به : سقط ق ف — (١٢) لئلا يفرى به ويضرى عليه  
 فيصبر ، لكلا يضر عليه فيصير ق ف — (١٣) وحذر : سقط ق ف —  
 (١٤) ورماضها : سقط ق ف — (١٥) ما في وسع ذلك النائل فان هنا ق ف —  
 (١٦) وأظهر ل ق ف

\* أورد الكرماني هذه الجملة (حتى « ومنعها منه » س ١٣) فحسب

- فالنفس — لا سبباً المهملة الممرجة الغير مؤدبة اتى يسميها الفلاسفة الغير  
مقموعة — لا يسقط عنها الإدمانُ للباه شهوتها ولا الاستكثارُ من السراى  
الشوق والنزوع إلى غيرهن . ولأن ذلك ليس يمكن أن يتم بلا نهاية ٣  
فلا بد أن يصل بحرٌّ فقد الالتذاذ بالمشتهى ورمضائه ، ويقاى ويكابد | ٦٣ ظ  
ألم عذمه مع ثبوت الداعى إليه والباعث عليه ، إمّا تعوز من المال والمُكنة  
وإمّا لضعفٍ وعجزٍ في الطبع والبنية ، إذ كان ليس يمكن فيها أن ينال من ٦  
المشتهى المقدار الذى تطالب به الشهوة وتدعو إليه ، كحالة الرجلين المذكورين  
في باب الشره . وإذا كان الأمر على هذا فليس الصواب إلا تقديم هذا الأمر  
الذى لا بد منه ومن وقوعه ومقاساته — أعنى فقد الالتذاذ بالمشتهى مع قيام ٩  
الباعث عليه الداعى إليه — قبل الإفراط فيه والاستكثار منه ، ليأمن عواقبه  
الرديئة ويُرَيِّح ضراوته واستكلاجه وشدة حثه ومطالبته . وأيضاً فإن هذه اللذة ١٢  
من أولى اللذات وأحقها بالأطراح . وذلك أنها ليست اضطرارية في بقاء العيش  
كالطعام والشراب ، وليس في تركها ألم ظاهر محسوس كآلم الجوع والعطش ،  
وفي الإفراط فيها والإكثار منها هدم البدن وهذه . فليس الانقياد للداعى إليها ١٥  
والمرور معه سوى غلبة الهوى وطموسه العقل الذى يحق على العاقل أن يأنف  
منه ويرفع نفسه عنه ولا يشبه فيه الفحولة من التيوس ومن الثيران وسائر  
البهائم التى ليس معها روية ولا نظر في عاقبة . وأيضاً فإن استباح جل الناس

(٢-٣) الغير مفهومة لان بنيتها ادمان الباه والاستكثار والشوق والنزوع الى غيرهن  
ق ف — (٣) الشوق: سقطل — الى غيرهن: سقطل — لأن ذلكل — ان يمرق ف —  
(٤) ولا بد ل — يلاق ق ف — ومصايه ق ف — ويكابد: سقطل ق ف — (٥) ألم عنايه  
ق ف — من المال والملكة ق ف — (٦) لعجز وضعف ق ف — (٧) الشهوة به ق ف —  
(٨) فاذا ق ف — (٩) هنا الذى لا يؤمن وقوعه ل — التلذذ ق ف — (١١) ضراوة  
استكلاجه ق ف — بمطالبته ق ف — (١٣) كالطعم والمشرّب ق ف — (١٦) بالفحولة ل

وجمهورهم لهذا الشيء واستسماجهم له وإخفافهم لآثامه وسيترهم لما يؤتى منه يوجب أن يكون أمراً مكروهاً عند النفس الناطقة . وذلك أن اجتماع الناس على استسماجه لا يخلو أن يكون إما بنفس الغريزة والبديهة وإما بالتعليم والتأديب ، وعلى أي<sup>٣</sup> الوجهين كان فقد وجب أن يكون سمياً رديئاً في نفسه . وذلك أنه قد قيل في القوانين البرهانية إن الآراء التي ينبغي أن لا يشك في صحتها هي ما اجتمع عليه كل الناس أو أكثرهم أو أحكمهم . وليس ينبغي لنا أن تنهمك في إثبات<sup>٦</sup> الشيء السميع القبيح بل الواجب علينا أن ندعه البتة ، فإن كان لا بد منه فيكون الذي نأتى منه أقل ما يمكن مع الاستحياء واللوم لأنفسنا عليه ، وإلا كنا مائلين عن العقل إلى الهوى وتاركيه له . وصاحب هذه الحال أحسن عند العقلاء وأطوع<sup>١</sup> للهوى من البهائم لإيثاره ما دعا إليه الهوى | وانقياده له في ذلك مع إشراف و ٦٤ العقل به على ما في ذلك عليه وزجره له ، والهيمة إنما تنقاد لما في الطباع من غير زاجر ولا مشرف بها على ما عليها فيه<sup>١٢</sup>

### الفصل السادس عشر

### في الولع والعبث والمذهب\*

ليس يحتاج في ترك هذين — أعني العبث والولع — والإضراب عنهما إلا إلى<sup>١٥</sup>

(١) ما ياتونه منه ق ف — منه : سقط ل — (٢) أنه أمر مكروه ق ف — الاجماع على ق ف — (٣) اما بالنفس الغريزية واما ق ف — (٥) التي لا ينبغي ان يشك ق ف — اجمع ق ف — (٦) أو أجلبهم وليس ق ف — في إشراف ق ف — (٧) التي الشنيع القبيح ق ف — (٩) له : سقط ق ف — (١٠) في ذلك : سقط ق ف — (١١) عليه ودخله عنده ق ف — (١٢) على ما هي عليه ق ف — (١٤) في دفع الولع ق ف — والمذهب : سقط ق ف — (١٥) في ترك الولع والعبث ق ف

\* ورد ابتداء هذا الفصل ( حتى « غفل عنه » ص ٧٨ س ٩ ) في القول السادس من الباب الاول من كتاب الكرماني . وقال رداً على الرازي : قوله في الفصل السادس عشر ... قول كثيره وكيف تنبث النفس لمنازعة ذاتها على أمر تهواها والذي يردعها عن هواها في ذاتها

صحة العزم على تركهما والاستحياء والانف منهما ، ثم أخذ النفس بتذكر ذلك  
 في أوقات العبث والولع ، حتى يكون ذلك العبث والولع نفسه عنده بمنزلة الرتبة  
 المذكورة \* . وقد حكي عن بعض العقلاء من الملوك أنه كان يولع ويعبث  
 بشيء من جسده — أحسبه لحية — فطال ذلك منه وكثر قول من يقرب إليه له  
 فيه ، فكأن السهو والغفلة بآيان إلا رده إليه . حتى قال له بعض وزرائه  
 ذات يوم يا أيها الملك جرد لهذا الأمر عزمة من عزمات أولي العقل . فأحمر  
 الملك واستشاط غضباً ، ثم لم ير عائداً إلى شيء من ذلك البتة . فهذا الرجل أثار  
 نفسه الناطقة بنفسه الغضبية بالحية والانف وصح العزم وتأكد في النفس  
 الناطقة حتى أثر فيها أثراً قوياً صار مذكراً به ومنبهاً له عليه متى غفل عنه .  
 ولعمري إن النفس الغضبية إنما جعلت لتستعين بها الناطقة على الشهوانية متى  
 كانت شديدة النزاع قوية المجاذبة عسرة الانقياد . وإنه يحق على العاقل أن  
 يفضب ويدخله الانف والحية متى رأى الشهوة تزوم قهره وغلبته على رأيه  
 وعقله ، حتى يذلها ويقمعها ويقفها على الكره والصغار عند حكم العقل ويجبرها

(٣) المذكورة ق ف — من الملوك : سقط ل — (٤) له : سقط ك ق ف — (٦) عزمة  
 سقط ق ف — (٧-٨) ارادت نفسه الغضبية الحية والانفة ق ف — وصحة ل ق ف — (٩) له  
 ك : سقط ل ق ف — من غفل عنه : سقط ق ف — (١٠) بها النفس الناطقة على أن الشهوانية  
 ق ف — (١١) قوية المنازعة ق ف — (١٢) ويدخله ق ف — (١٣) ويوقها ق ف

\* ورد على هامش نسخة ما نصه : الرتبة خيط يمد في الخصر يذكر به الأمر ، قال الشاعر  
 إذا لم تكن حاجاتنا في صدورنا لإخواننا لم يخن عقد الرثام

خامدة ناره غير قائمة آثاره . ولو كان يصح منها الحية والانفة من الأمور المضرة بذاتها كما يصح  
 منها ذلك فيما يتعلق بقساد جسمها وبطلان مرادها في نيل الذات لكانت لا تناسب البهائم  
 ولاتشابه السكرى . فأما وحيتها وتمصها وتشدها كلها لا يكون إلا فيما يفيد نيل الهوى فهي  
 لا تلع مما جرت به عادتها في مثل ذلك إلا بمعاونة أشياء هي غيرها وتيق من سكرتها كما يفيق  
 السكران فيستقيح ما كان يستجسه في حال سكره



عليه . وإنه من العَجَب — بل مما لا يمكن بَتَّةً — أن يكون مَنْ يقدر على زَمِّ نفسه عن الشهوات مع ما لها من الدواعي والبواعث القويّة يعسر عليه منعها من الولع والعبث وليس فيها كبير شهوة ولا لذة . وأكثر ما يُحتاج إليه في هذا الأمر التذكُّر والتيقُّظ ، لأنه إنما يكون في أكثر الأحوال مع السهو والغفلة فأما المذهب فإنه مما يُحتاج فيه إلى كلام يبين به أنه عَرَضٌ هوائي لا عقلي ، وستقول في ذلك قولاً وجيزاً مختصراً . أقول : إن النظافة والطهارة إنما ينبغي أن تُعتبر بالحواس لا بالقياس ويُجرى الأمر فيها بحسب ما يبلغه الإحساس لا بحسب ما يبلغه الوهم . فما فات الحواس أن تُدرك منه نجاسةٌ | سميّناه طاهراً ، وما فاتها أن تُدرك منه قَدْرٌ سميّناه نظيفاً . ومن أجل أنا نقصد هذين ونريدهما — أعني الطهارة والنظافة — إمّا للدين وإمّا للتقدُّر ، وليس يضرُّنا ولا في واحد من هذين المعنيين ما فات الحواس قَلَّةً من الشيء النجس والشيء القدير — وذلك أن الدين قد أطلق الصلاة في الثوب الواحد الذي قد ماسّه أرجلُ الذبّان الواقعة على الدم والعذرة ، والتطهر بالماء الجاري ولو علمنا أنه مما يُبال فيه ، وبالراكد في البركة العظيمة ولو علمنا أن فيه قطرة من دم أو خمر — وليس يضرُّنا ذلك في التقدُّر — وذلك أن ما فات حواسنا لم نشعر به ، وما لم نشعر به لم نخش أنفسنا منه ، وما لم نخش أنفسنا منه فليس لتقدُّرنا منه معنى البتّة — فليس يضرُّنا إذا الشيء النجس والقذر إذا كان مستغرقاً فائماً لقلته ، ولا ينبغي أن نفكر فيه ولا يخطر وجوده لنا على بال . وإن نحن ذهبنا نطلب الطهارة والنظافة على التحقيق والتدقيق وجعلناه وهماً لا حِسِّياً لم نجد سبيلاً أبداً إلى شيء طاهر ولا شيء نظيف على هذا الحكم . وذلك أن الأمواه التي نستعملها ليس بمأمون عليها

(٣-٢) القوية عليه منها قطع البث والولع في — (٥) كلام فيه ق في — (٦-١٨) ان النظافة ... على بال : سقط ق في — (٧) بحسب ما : مطبوس في ل — (١٦) فليس صبح : وليس ل — (١٨) انا ان ذهبنا ق في — (٢٠) وذلك من المياه ان الاشياء التي ق في <sup>١</sup>

تقديرُ الناس لها أو وقوعُ جيفِ السباعِ والهُوَامِ والوحشِ وسائرِ الحيوانِ وأزبالها وأذراقها فيها . فإن نحن استكثرنا من إفاضته وصَبَّه علينا لم نأمن أن يكون الجزء الأخير هو الأقدر والأنجس . ولذلك ما وضع الله على العباد التطهرَ على هذه السبيل ، إذ كان ذلك مما ليس في وسعهم وقدرتهم . وهذا مما يُبغض على المتقَدِّر بالوهم عيشه إذ كان لا يُصيب شيئاً — يفتنى به وينقلب إليه — يأمن أن يكون فيه قدرٌ مستغرق . وإن كانت هذه الأمور كما وصفنا لم يبق لصاحب المذهب شيءٌ يحتاج به . وما أقبح بالعاقل أن يقيم على ما لا عُذرَ له فيه ولا حُجَّةَ له عنده لأنَّ ذلك مفارقةٌ للعمل ومُتابعةُ الهوى الخالص المحض .

### الفصل السابع عشر

#### في الاكتساب والاقتناء والافتقار\*

إنَّ العقل الذي خصَّصنا به وفَضَّلنا على سائرِ الحيوان غير الناطق به أدَّى بنا إلى حُسْنِ المعاش وارتفاق بعضنا ببعض . فإننا قلَّ ما نرى البهائم يرتفق بعضها ببعض ونرى أكثرَ حُسْنِ عيشنا من التعاون والارتفاق لبعضنا | من بعض ، فلولا ذلك لم يكن لنا فضلٌ في حُسْنِ العيش على البهائم . وذلك أنَّ البهائم لما لم يكن لها كَالُ التعاونِ والتعااضِ العقلِ على ما يُصلح عيشنا لم يُعدَّ سُمى

(١) ووقوع ق ف — (١-٢) الحيوان وأذراقها وأبوالها ق ف — (٣) الله عز وجل ق ف — (٤-٥) وقدرتهم وسئل — مما ينقض على التقديرويه إذا كان ق ف — (٦) وإذا كانت ق ف — (٧) على ما وصفنا ق ف — ليس لصاحب ق ف — (٨) العقل ومقارنة الهوى ومتابعته ق ف — (٩) في مقدار الاكتساب الخ ق ف — (١٠) الغير الناطق ل — به : سقط ك ق ف — (١١-١٢) فانا ... على البهائم : سقط ق ف — (١٣) ولولا ك — (١٤) وذلك أنه لما لم يكن كَالُ التعاون والتعااض إلا العقل على ما يصلح ق ف — لم تعد بسى ك

\* ورد ابتداء هذا الفصل (حتى « أن يكون خياطاً » من ٨١ س ٣) في القول السادس من الباب الأول من كتاب السكراني

- الكثير على الواحد منها كما نرى ذلك في الإنسان . فإن الرجل الواحد منا طاعم  
 كأس مستكن آمن ، وإنما يزاوِل من هذه الأمور واحداً فقط ، لأنه إن كان  
 جراًئاً لم يمكنه أن يكون بناءً ، وإن كان بناءً لم يمكنه أن يكون حوّاً كما ،  
 ٣ وإن كان حوّاً كما لم يمكنه أن يكون محارباً . وبالجملة إنك لو توهمت إنساناً  
 واحداً مفرداً في فلاة لعلك لم تكن تتوهمه عائشاً ، ولو توهمت عائشاً لم تكن  
 تتوهم عيشه عيشاً حسناً هنيئاً ، كعيش من قد وفر عليه كل حوائجه وكفى  
 ٦ ما يحتاج أن يسعى فيه ، بل عيشاً وحشياً بهيمياً سمجاً ، لما فقد من التعاون  
 والتعاضد المؤدى إلى حسن العيش وطيبه وراحته . وذلك أنه لما اجتمع ناس  
 كثير متعاونون متعايدون اقتسموا وجوه المساعي العائدة على جميعهم ، فسمى  
 كل واحد منهم في واحد منها حتى حصلها وأكلها ، فصار لذلك كل واحد منهم  
 خادماً ومخدوماً وساعياً لغيره ومسعيّاً له ، فطاب للكل بذلك المعيشة وتم على  
 الكل بذلك النعمة وإن كان في ذلك بينهم بونٌ بعيد وتفاضلٌ كثير ، غير أنه  
 ١٢ ليس من أحده إلا مخدومٌ مسعى له مكفى كل حوائجه  
 وإذا قد قدمنا ما رأينا تقديمه في هذا الباب واجباً فإننا راجعون إلى غرضنا  
 المقصود هاهنا . فنقول : إنه لما كانت عيشة الناس إنما تتم وتصلح بالتعاون  
 ١٥ والتعاضد كان واجباً على كل واحد منهم أن يتعلق بلب من أبواب هذه المعاونة  
 ويسعى في الذي أمكنه وقدر عليه منها ويتوفى في ذلك طرفي الإفراط

(١) للإنسان ك — (٢-١) الواحد منا متى دام كل شيء لم يتم له من هذه الأمور واحد  
 فقط ق ف — (٣) حاكباً ق ف (مرتين) — وإن كان بناءً لم يمكنه أن يكون إسكافاً وإن كان  
 إسكافاً لم يمكنه أن يكون خياطاً ك — (٥) واحداً : سقط ق ف — (٦-٧) وهي كل ما  
 احتاج ق ف — (٨-٧) فعلنا أن التعاون والتعاضد قد أدبنا بنا إلى ق ف — (٨-٩) أناس  
 كثيرين ق ف — (٩) على جميعهم ل — (١٠) وأحكمها ق ف — (١١) العيشة ق ف —  
 (١١-١٢) وتم عليهم به ق ف — (١٤) راجعون بكلامنا إلى ق ف — (١٥) كان عيش  
 ق ف — (١٧) فيما أمكنه ق ف

والتقصير . فإن مع أحدهما — وهو التقصير — الذلة والخساسة والدناءة  
 والمهانة إذ كان يؤدي بالإنسان إلى أن يصير عبداً وكلاً على غيره ، ومع الآخر  
 ٣ الكد الذي لا راحة معه والعبودية التي لا انقضاء لها . وذلك أن الرجل متى  
 رام من صاحبه أن يئله شيئاً مما في يديه من غير بدل ولا تعويض فقد أهان  
 نفسه وأحلها محل من أقدته الزماته والتقص عن الاكتساب . وأما من لم  
 ٦ يجعل للاكتساب حداً يقف عنده ويقتصر عليه فإن خدمته للناس تفضل على  
 ٦٥ ظ خدمتهم له أضغافاً كثيرة ، ولا | يزال من ذلك في رقي وعبودية دائمة .  
 وذلك أن من سعى وتعب عمره كله باكتساب ما يفضل من المال عن نفقته  
 ١ ومقدار حاجته وجميعه وكثره فقد خسر وخدع واستعبد من حيث لا يعلم .  
 وذلك أن الناس جعلوا المال علامة وطابعاً يعلم به بعضهم من بعض ما استحق  
 كل واحد منهم بسعيه وكده العائد على الجميع . فإذا اختص أحدهم بجمع  
 ١٣ الطوابع بكده وجهده ولم يصرفها في الوجوه التي تعود بالراحة عليه من سعي  
 الناس له وكفايتهم إياه كان قد خسر وخدع واستعبد . وذلك أنه أعطى كدّاً  
 وجهداً ولم يستعص منه كفاية وراحة ، ولا استبدل كدّاً بكدي وخدمة  
 ١٥ بخدمة بل استبدل ما لم يجحد ولم ينفع ، فحصل جهده وكده وكفايته للناس  
 فاستمتعوا به وفاته من كفاية الناس له وكدهم عليه واستمتعوا بهم دون قدر  
 استحقاقه بكفايته لهم وكده عليهم ، فقد خسر وخدع واستعبد كما ذكرنا .  
 ١٨ فالقصد في الاكتساب إذاً هو المقدار الموازي لمقدار الإنفاق وزيادةً فضلة  
 تُقتنى وتُندخر للنوائب والحوادث المانعة من الاكتساب . فإنه يكون حينئذ

(٢) إذ كان ذلك يؤول بالإنسان ف — (٣-٢) الآخر وهو التفرط الكدّ ق ف —

(٤) في يده ق ف — (٨) من شقي ل — (١١) فإذا اقتصر احدهم على جمع من الطوابع

ق ف — (١٥) استبدل ما : سقط ل — (١٦) وكدهم عليه : سقط ق ف — دون :

سقط ق ف — (١٨) فضلة : سقط ق ف

المكتسبُ قد اعتاض كذاً بكيدٍ وخدمةً بخدمة

- وأما الاقتناء فإنا قائلون فيه منذ الآن فنقول : إن الاقتناء والادخار هو أيضاً أحد الأسباب الاضطرابية في حُسن العيش الكائن عن تقدمه المعرفة العقلية . والامر في ذلك أظهر وأوضح من أن يُحتاج إلى بيانه ، حتى إن كثيراً من الحيوان غير الناطق يقتنى ويدخر . وأخلق أن يكون لهذه الحيوانات فضل في التصور الفكري على غير المفتنية . وذلك أن سبب الاقتناء والباعث عليه تصور الحالة التي يُفقد فيها المفتنى مع قيام الحاجة إليه . فقد ينبغي أن يُعتدل فيه على ما ذكرناه عند كلامنا في كمية الاكتساب . لأن التصغير فيه يؤدي إلى عدمه مع الحاجة إليه كالحالة فيمن ينقطع به الزاد في فلاة من الأرض ، والإفراط يؤدي إلى ما ذكرنا أنه يؤدي إليه من دوام السكدة والتعب ، والاعتدال في الاقتناء هو أن يكون الإنسان مستظهِراً من المفتنيات بمقدار ما يُقيم به حاله التي لم يزل عليها متى حدثت عليه حادثة مانعة من الاكتساب . فأما من كان غرضه في الاقتناء التنقل به عن الحالة التي هو عليها إلى ما هو أعلى وأجل منها ولم يجعل لذلك حداً يقتصر عليه | ويقف عنده فإنه لا يزال في كد ورق دائم ، ويعدم أيضاً مع ذلك في أية < حال > — من أية حال تنقل إليها — الاستمتاع والغبطة بها إذ لا يزال مكدوداً فيها غير راضٍ بها عاملاً في التنقل منها إلى غيرها ، متطعاً متشوقاً إلى التعلق بما هو أجل وأعلى منها ، على ما ذكرناه في باب الحمد ونذكره الآن بتفسير وشرح أوضح وأكثر في الفصل الذي يتلو هذا . \* وخير

(٢) فإنا ... الاقتناء : سقط ق ف — (٤) وحتى ق ف — (٥) الغير الناطق ل ، الغير ناطق ق ف — (٦) على الحيوان الغير مفتنى — (٧) التي ... الحاجة : سقط ل — وقد ق ف — (٩) ينقطع منه ق ف — في ارض نداء ق ف — (١٠) ما ذكرناه ... من : سقط ل — (١٣) به : سقط ق ف — (١٥) أيت ل (مرتين) — أيضاً من اي حال تنقل ق ف — (١٨) وشرح أكثر وأقول ان خير ق ف

\* وردت هذه الجملة (حتى «دون الاملا» ص ٨٤ س ٤) فيما اتبعه الكرمانى من هذا الفصل

المقتنيات وأبقاها وأحدها وآمنها عاقبة الصناعات لا سيما الطبيعية الاضطرابية التي الحاجة إليها قائمة في جميع البلدان وعند جميع الأمم . فإنّ الأملاك .  
 ٣ والأعلاق والذخائر غير مأمون عليها حوادث الدهر . ولذلك لم تعد الفلاسفة أحداً غنياً إلا بالصناعات دون الأملاك . وقد حكى عن بعضهم أنه كُسر به في البحر فهلك جميع ماله ، وأنه لما أفضى إلى الشطّ أبصر في الأرض .  
 ٦ رسم شكل هندسيّ ، فطابت نفسه وعلم أنه قد وقع إلى جزيرة فيها قوم علماء . ثم إنه رُزق فيهم الثروة والرياسة فأقام عندهم . فمرت به مراكب تريد بلده . فخاله هل عنده رسالة يحملونها عنه إلى أهل بلده . فقال لهم إذا صرتم إليهم فقولوا لهم اقتنوا وادخروا ما لا يفرق  
 ١ أما كمية الإنفاق فإننا قد ذكرنا قبيل أن مقدار الاكتساب ينبغي أن يكون موازياً لمقدار الإنفاق والفضلة المقتناة المدخرة للتوابع والحوادث .  
 ١٢ فمقدار الإنفاق ينبغي إذاً أن يكون أقل من مقدار الاكتساب . غير أنه لا ينبغي للره أن يحمله الميل إلى الاقتناء على التقدير والتضيّق ، ولا حبّ الشهوات وإثارتها على ترك الاقتناء البتّة ، بل يعتدل فيها كل واحد بمقدار كسبه وعادته التي جرت في الإنفاق ونشأ عليها وحاله ورتبته وما يجب أن يكون لمثله من  
 ١٥ القنية والذخيرة \*

(١) لا سيما : سقط ق ف — الصناعة ك — (٢) دائماً ق ف — (٧) رزق منهم ق ف —  
 وأقام فيهم ق ف — مراكب من بلده ق ف — (٨) هل له ق ف — (١٢) فهذا الاتفاق  
 إذا ينبغي ق ف — (١٥) التي جرت عليها حاله ورتبته ق ف — يجب وينبغي ق ف —

\* قال الكرماني ردّاً على الرازي : وقوله في الفصل السابع عشر في الاكتساب والاقتناء والإنفاق قول لا يتعلق بطبّ روحانيّ يكونه سالكا فيه شعب الطالبين للدنيا وطبّية العيش فيها . والاكتساب النفسانيّ هو الذي ينفع ويؤدّ بكمال النفس في ذاتها وأفعالها وتصوّر العالم الإلهية في اعتقادها وأقوالها ، لا ما ذكره من طبّية العيش على ما شرحه

## الفصل الثامن عشر

## في طلب الرتب والمنازل الدنيائية\*

قد قدمنا في أبواب من هذا الكتاب جمل ما يحتاج إليه في هذا الباب ،  
غير أننا من أجل شرف الغرض المقصود بهذا الباب وعظم نفعه مفردوه  
بكلام يخصه وناظمون ما تقدم من النكت والمعاني فيه ، وضامون إليه  
ما نرى أنه يُعين على بلوغه واستتمامه

فقول : إن من يريد تزيين نفسه | وتشريفها بهذه الفضيلة وإطلاقها  
وراحتها من الأسر والرق والهجوم والاحزان التي تطرقه وتُفنى به  
إلى الهوى الداعي إلى ضد الغرض المقصود بهذا الباب ، ينبغي أن يتذكر  
ويخطر بباله أولاً ما مر لنا في فضل العقل والأفعال العقلية ، ثم ما  
ذكرنا في زعم الهوى وقبحه ولطيف مخادعه ومكايده وما قلنا في اللذة وحدتها  
به ، ثم ليُجِدَّ الثبَت والتأمل ويكرر قراءة ما ذكرنا في باب الحسد حيث  
قلنا إنه ينبغي للعاقل أن يتأمل أحوال الناس وما ذكرنا في صدر باب  
دفع الغم حتى يقتلها فهماً وتستقر وتمكن في نفسه ، ثم ليُقِيل على فهم  
ما نقول في هذا الموضع  
أقول : إنه من أجل ما لنا من التمثيل والقياس العقلي كثيراً ما تصوّر

(٣) قد مضى لنا من الأبواب في ق ف — (٨) وراحتها ق ف ، راحتها ل — التي  
طرحها ك ق ف — ومضى به إليه ل ، ومضى به إليها ق ف — (١٢) وتكرر ق ف —  
ما ذكرناه ك ق ف — (١٤) دفع الهم ل — ويسقر ويمكن ل ك — ولتسقر ق ف —  
(١٥) ما يقوله ل

\* ورد اجتناء هذا الفصل ( حتى د من هاهنا « ص ٨٦ س ٨ ) في القول السادس من  
الباب لاول من كتاب الكرمانى

عواقب الأمور وأواخرها فنجدها ونُدركها كأن قد كانت ومضت  
فتنكب الضارة منها ونسارع إلى النافعة . وبهذا يكون أكثر حُسْن عيشنا وسلامتنا  
٣ من الأشياء المؤذية الرديئة المتلفة . فحق علينا أن نعظم هذه الفضيلة ونُجَلِّها  
ونستعملها ونستعين بها ونُضَي أمورنا على إِمضائها إذ كانت سبيلاً إلى النجاة  
والسلامة ومفضلة لنا على البهائم الهاجمة على ما لا تتصور أواخره وعواقبه .  
٦ فلننظر الآن بعين العقل البريء من الهوى في التنقل في الحالات والمراتب لنعلم  
أيها أصالح وأروح وأولى بالعقل طلبه ولزومه ونجعل مبدأ نظرنا في ذلك من  
ههنا . فنقول : إن هذه الأحوال ثلاث ، الحالة التي لم نزل عليها ورثينا ونشأنا  
١ فيها ، والتي هي أجل وأعلى منها ، والتي هي أدنى وأخسر منها . فأما أن النفس  
تؤثر وتُحب وتُتعلق من أول وهلة بغير نظر ولا فكر بالحالة التي هي أجل وأعلى  
فذلك ما نَجده من أنفسنا ، غير أننا لا نأمن أن يكون ذلك ليس عن حكم العقل .  
١٢ بل عن الميل ويدارِ الهوى . فلنستحضر الآن الحُجج والبراهين ونحكم بعد بحسب  
ما توجبه

فنقول : إن التنقل من الحالة التي لم نزل عليها المألوفة المعتادة لنا إلى ما هو  
١٥ أجل منها إذا نحن أزلنا عنها الاتِّفاقاتِ النادرة العجيبة لا يكون إلا بالحل على  
النفس وإجهادها في الطلب . فلننظر أيضاً هل ينبغي لنا أن نُجهد أنفسنا ونكدها  
و ٦٧ في الترقى إلى ما هو أجل من حالتنا التي قد اعتدناها وألقمها أبداننا أم لا . فنقول :  
١٨ إن مَنْ نَمَى بِنْتُهُ ونشأ ولم يزل معتاداً لأن لا يؤمره الناس ولا تسير أمامه وخلفه

(٢) فتترك الضارة ق ف — (٣) الرديئة : سقطك — المتلفة : سقط ق ف — بحق  
علينا ك ، فوجب علينا ق ف — (٦) البرية ل — (٧) مبدأنا بالنظر ك ق ف — (٨) الأولى  
التي ق ف — (٩) أحسن ل ق ف — (١٠) من أول دفعة ق ف — (١٥-١٦) لا يكون  
إلا ما يحمل على النفس ويجاهدها في النظر والطلب ق ف



- المواكبُ إن هو اهتم واجتهد في بلوغ هذه الحالة فقد مال عن عقله إلى هواه .  
 وذلك أنه لا ينال هذه الرتبة إلا بالكَد والجهد الشديد وحمل النفس على الهول  
 والخطر والتغدير الذي يؤدي إلى التلف في أكثر الأحوال ، ولن يبلغها حتى ٣  
 يصل إلى نفسه من الألم أضعافُ ما يصل إليه من الالتذاذ بها بعد المثال .  
 وإنما يخدعه ويفرّه في هذه الحال تصوّره نيل المطلوب من غير أن يتصور  
 الطريقَ إليه كما ذكرنا عند كلامنا في اللذة . حتى إذا نال ووصل إلى ما أمّل لم ٦  
 يلبث إلا قليلاً حتى يفقد الغبطة والاستمتاع بها ، وذلك أنها تصير عنده بمنزلة  
 سائر الأحوال المعتادة المألوفة ، فيقلّ التذاذُ بها وتشدّ وتغلظ المؤن عليه في  
 استدامتها والتحفّظ بها ولا يمكنه الهوى من تركها والخروج عنها — كما ذكرنا ٦  
 عند كلامنا في زَمّ الهوى — فإذا هو لم يرجح شيئاً وخسر أشياء . أمّا قولنا إنه  
 لم يرجح شيئاً فن أجل أن هذه الحالة الثانية إذا هو ألفها واعتادها صارت عنده  
 بمنزلة الأولى وسقط عنه سروره واغتيابه بها . وأمّا قولنا إنه خسر أشياء كثيرة ١٢  
 فالعناء أولاً والخطر والتغدير الذي يُسلّكه إلى هذه الحالة : ثم الجهد في حراستها  
 والخوف من زوالها والغم عند فقدها والتعويذُ للنفس الكونَ فيها وطلبَ  
 مثلها . وكذلك نقول في كل حالة تفوق الكفاف . وذلك أن من كان بدنه ١٥  
 معتاداً للغذاء اليابس واللباس المتوسط إن هو جهد نفسه حتى ينتقل عنهما إلى  
 الغذاء اللين واللباس الفاخر فإن شدة التذاذ بهما تسقط عنه إذا اعتادها حتى  
 يصيرا عنده بمنزلة الأولين ويحصل عليه من فضل العناء والجهد في نيل هذين ١٨

(١) هذه الحالة ... لا ينال هذه : سقط ل — (٢) الرتبة لم يبلغ إلّا ل — الشديد ...  
 والخطر : سقط ق ف — (٤) اليها ق ف — (٥) ويفره : سقط ق ف — (٨) المعتادة :  
 سقط ل — (٩) الهوى ق ف — (١١) شيئاً : سقط ل — الثانية : سقط ق ف —  
 (١٤) وتعويذ النفس ق ف — (١٥) وكثنا ل — (١٦) معتاد التعذيب والتلبس المتوسط  
 ق ف — اجهد ق ف

واستدامتهما والخوف من تنقلهما عنه واعتياد النفس لها ما كان موضوعاً عنه قبل ذلك

٣ \* وكذلك نقول في العزّ والجاه والنباهة وسائر المطالب الدنيايية إذ ليس

من مرتبة تُنال ويُلغ إليها إلا وُجد الاغتراب والاستمتاع بها يقل بعد نيلها

ويصغر في كل يوم حتى يضمحل وتصير عند نائلها بمنزلة الحالة التي عنها انتقل ٦٧ ظ

ومنها ارتقى ويحصل عليه من أجلها فضلٌ مؤن وغموم | وهموم وأحزان لم تكن

فيها مضي . وذلك أنه لا يزال يستقل لنفسه ما هو فيه ويجتهد في الترقى إلى

ما هو أعلى منه ولا يصير إلى حالة ترضاها نفسه بتهّ بعد وصوله إليها وتمكّنه

منها . فأمّا قبل الوصول فقد يُريه الهوى الرضى والقنوع بالحالة المقصودة ،

وذلك من أعظم خُدعِهِ وأسلحته ومكائده في اجتاده وجرّه إلى الحالة المطلوبة ،

حتى إذا حصلت له تطّلع إلى ما هو فوقها . ولا تزال تلك الحالة حاله ما صاحبَ

الهوى وأطاعه ، نحو ما قلنا في هذا الكتاب إنه من أعظم مكاييد الهوى وخُدعه : من ١٣

أجل أن الهوى يتشبه في مثل هذه الأحوال بالعقل ويدلّس نفسه ويؤمّم أنه

عقلي لا هوائي وأنّ ما أراه خيرة لا شهوة بأن يدلّي ببعض الحجاج ويُقنع

بعض الإقناع ، لكن إقناعه وحجّته هذه لا تلبث إذا قوبلت بالنظر المستقيم أن ١٥

تدحض وتبطل . والكلام في الفرق بين ما يُريه العقل وبين ما يُريه الهوى

باب عظيم من أبواب صناعة البرهان ليس نقله إلى هذا الموضع اضطرارياً ،

لأنّا قد لوّحنا منه في غير موضع من كتابنا هذا بما نكتفى به في غرضه ، ١٨

(٤) عند نيلها ف — (٥) حتى يضمحل : سقط ل — (٨) يرضاها لنفسه البتة ف —

(١٠) في لئاذة جره ف — (١١) الحالة : سقط ل — (١٢) قلنا في هذا الموضع وهذا الباب

ف — (١٤) يبعث الحبيب ف — (١٥) إقناعاته ف — إذا حققت ف

مولانا ذاكرون جُملاً منه مُجَرَّدة كافية لما يُراد منه في بلوغ مغزى هذا الكتاب، فأقول: \* <sup>١</sup> إِنْ العقل يُرى ويختار ويؤثر الشيء الأفضل الأرجح الأصلح عند العواقب وإن كان على النفس منه في أوائله مؤنة وشدة وصعوبة. وأما <sup>٢</sup> الهوى فإنه بالضد من هذا المعنى، وذلك أنه يختار أبداً ويؤثر ما يدفع به الشيء المؤذى الماس الملاق له في وقته ذلك وإن كان يُعقب مضرة، من غير نظر فيما يأتي من بعد ولا روية فيه. مثال ذلك ما ذكرنا قبل عند الكلام في <sup>٣</sup> زَمُّ الهوى من أمر الصبي الرميد المؤثر لاكل التمر واللعب في الشمس على أخذ الهليلج والحجامة ودواء العين. والعقل يُرى صاحبه ما له وعليه، فأما الهوى فإنه يُرى أبداً ما له ويُعي عما عليه. ومثال ذلك ما يعي عنه الإنسان <sup>٤</sup> من عيوب نفسه ويُبصر قليل محاسنه أكثر مما هي. ولذلك ينبغي للعقل أن يتهم رأيه أبداً في الأشياء التي هي له لا عليه ويظن به أنه هوى لا عقل ويستقصى النظر فيه قبل إرضائه. والعقل يُرى ما يُرى بحجة وعُدْر واضح، <sup>٥</sup> وأما الهوى فإنه إنما يُفنع ويرى بالميل والموافقة لا بحجة يمكن أن يُنطق بها ويعبر عنها. | وربما تعلّق بشيء من ذلك إذا أخذ ينشبه بالعقل، غير أنه حجاج <sup>٦</sup> ملجلج منقطع وعُدْر غير بين ولا واضح. ومثال ذلك حالة العشاق والذين قد أغروا بالسكر أو بطعام ردى ضار وأصحاب المذهب ومن يكتف لحيته دائماً ويعبث ويولج بشيء من بدنه، فإن بعض هؤلاء إذا سئل عن عُدْره في ذلك لم ينطق بشيء بته ولا كان عنده في نفسه شيء يمكن أن يحتج به أكثر من ميل إلى <sup>٧</sup> ذلك الشيء وموافقته ومحبته طبيعية غير منطقية. وبعضهم يأخذ ويحتج ويقول،

(١) كافية مجزية ف — (٥) للملاق الماس ل — (٨) الاهليلج ك — (١٢) فيها قبل امضائها ل — (١٣) يتبع ك ف — الليل ك — (١٤) غير أنها حجج ملجلجة منقطعة ل ف — (١٥) ولا واضح : سقط ل — (١٦) او بطعام ما ف — دائماً ل — (١٧) ويولج : سقط ل — (١٨) البتة ق ف — (١٩) محبة... منطقية : سقط ف — يذهب ويحتج ف.

\* استأثفت هنا رواية الكرمانى وهى تصل إلى ص ٩٠ س ١٣ « المألوقة »

فإذا نُقِصَ عليه رجع إلى اللجلة والتعلق بما لا معنى تحته واشتد ذلك عليه  
 وغضب منه وأبلغ إليه ثم ينقطع ويثوب بعد ذلك . فهذه الجمل كافية في هذا  
 ٢ الموضع من التحفظ من الهوى والمروءة مع من غير علم به  
 وإذ قد بينا ما في الترقى إلى الرب العالية من الجهد والخطر واطراح  
 النفس فيما لا تغتبط ولا تسرُّ به إلا قليلاً ، ثم تكون عليها منه أعظم المؤن .  
 ٦ والشدائد مما كان موضوعاً عنها في الحالة الأولى ولا يمكنها الإقلاع والرجوع .  
 عنه ، فقد بان أن أصلح الحالات حالة الكفاف والتناول لذلك من أسهل ما يمكن  
 من الوجوه وأسلمها عاقبة ، ووجب علينا أن نؤثر هذه الحالة ونقيم عليها إن كنا  
 ١ نريد أن نكون بمن سعد بعقله وتوفى به الآفات الرابضة الكامنة في عواقب اتباع  
 الهوى وإشاره ويكمل لنا الانتفاع بالفضل الإنسي ، وهو النطق الذي قد فضلنا  
 به على البهائم . فإن نحن لم نقدر ولم نملك الهوى هذه الملكة التامة التي نطرح  
 ١٢ معها عنا كل فاضل عن الكفاف فلا أقل من أن يقتصر من كان معه من فضل  
 عن الكفاف على حاله المعتادة المألوفة ولا يكدر نفسه ويجهدها\* ويخطر بها  
 في التنقل عنها . فإن اتفق لنا التمكن من حالة جليلة من غير جهدٍ للنفس .  
 ١٥ ولا غررٍ بها فإن الأصلح والأولى ترك الانتقال إليها ، لأننا لا نعدم منها  
 الآفات التي عددناها العارضة لنا عن بلوغ الرتبة التي قصدناها بعد نيلها  
 وبلوغها . فإن اتقلنا إليها فينبغي أن لا نغير شيئاً مما به قوام أجسادنا من المأكـ

(٢) وغضب منه : سقط ل — وشور ل — الجملة ك — في هذا المعنى في هذا الموضع  
 ل — (٣) به : سقط ل — (٤) قد اثبتنا ك — إلى المراتب ل — (٦) كانت موضوعة عنه .  
 ك ف — (٨) عاقبة : سقط ل — (٩) الرابضة ك ق ف — (١٠) بالفصل ل —  
 (١٤) لنا المكنة ق ف — (١٥-١٤) اجهاد النفس ولا غرور ق ف — (١٥) لكي لعدم  
 ق ف

\* استأنفت هاهنا رواية ق بعد سقط في النسخة ( راجع ص ٨٨ س ٣ )

والمشارب والملابس | وسائر ما يتبع ذلك من حالاتنا وعاداتنا الأولى لثلاً ٦٨  
تكتسب أنفسنا عادةً فضل من السرف وحالة تطالبنا بها إن فقدت هذه الحالة  
الثانية، ولثلاً يبلغ الغم إلينا بفقدنا متى فقدت، وإلا كنا منحرفين عن عقولنا ٢  
إلى هوانا وواقعين لذلك في البلى التي ذكرناها \*

### الفصل التاسع عشر

#### \* في السيرة الفاضلة

٦

إن السيرة التي بها سار وعليها مضى أفاضل الفلاسفة هي بالقول  
المجمل معاملة الناس بالعدل والأخذ عليهم من بعد ذلك بالفضل واستشعار  
العفة والرحمة والنصح للكل والاجتهاد في نفع الكل، إلا من بدأ منهم بالجور ٦  
والظلم وسمى في إفساد السياسة وأباح ما منعه وحظرته من المهرج والعيث  
والفساد. ومن أجل أن كثيراً من الناس تحملهم الشرائع والنواميس الرديئة  
على السيرة الجائرة كالديصانية والمحمرة وغيرهم ممن يرى غش المخالفين لهم ١٢  
واغتياهم، والمناينة في امتناعهم من سقى من لا يرى رأيهم وإطعامه ومعالجته

(٧) تكتسب ق ف — من السرف ق ف — (٣) اذا فقدت ق ف — (٧) إن السيرة  
الفاضلة التي ك ق ف — (٨) عليهم بعد ك ق ف — (٩) من بدى ق ف — (١٠) في فساد  
السياسة ل ق ف — من المزعج ق ف — العيث ق ف

\* قال الكرمانى ردّاً على الرازى : وقوله في الفصل الثامن عشر في الرتب والمنازل الدينية  
قول داع إلى الافتصار على ما يفيد طيب العيش والسلامة من الآفات الدينية . ولئن كان ذلك  
هو الواجب أن يطلب فأتى للنفس أن يكون لما ذكك وهي ترى أن الغالب أحسن حالاً من المغلوب  
والآمر أعلى درجة من المأمور والقاهر أعزّ من المقهور ، وعلى ذلك فلا تطلب إلا العفة والقهر  
والأمر والسلب والتطاول من دون الخضوع والتذلل والخشوع وطلب الكفاف . وما معنى فيا  
دعا إليه بهذا القول إلا كغيره الذي ليس يكلف فيا يكون طباً روحانياً

\* ورد هذا الفصل بتمامه في القول السادس من الباب الأول من كتاب الكرمانى

إن كان مريضاً ، ومن قتل الأفاعي والعقارب ونحوها من المؤذية التي لا طمع  
 في استصلاحها وصرفها في وجه من وجوه المنافع ، وتركهم التطهر بالماء ونحوها  
 من الأمور التي يعود ضررُ بعضها على الجماعة وبعضها على نفس الفاعل لها ،  
 ولم يمكن نزع هذه السيرة الرديئة عن هؤلاء وأشباههم إلا من وجوه الكلام في  
 الآراء والمذاهب ، وكان الكلام في ذلك بما يجاوز مقدار هذا الكتاب ومغراه ،  
 لم يبق لنا من الكلام في هذا الباب إلا التذكير بالسيرة التي إذا سار بها الإنسان  
 سلم من الناس وأعلى منهم المحبة . فنقول إن الإنسان إذا لزم العدل والعفة  
 وأقل من مباحكة الناس ومجاذبتهم سلم منهم على الأمر الأكثر ، وإذا ضم إلى  
 ذلك الإفضال عليهم والنصح والرحمة لهم أوتي منهم المحبة . وهاتان الختان هما  
 ثمرتا السيرة الفاضلة ، وذلك كافٍ في غرضنا من هذا الكتاب \*

### الفصل العشر

#### في الخوف من الموت

إن هذا العارض ليس يمكن دفعه عن النفس ككلام إلا بأن تُقْتَعَ أنها

(٣) وبعض ق ف — (٩) التذكر ق ف — (٧) حبة ق ف — (٨) وأقل  
 مباحكة ق ف — (٩) ما : سقط ق ف — (١٣) كلا : سقط ق ف

\* قال الكرمانى ردأ على الرازى : وقوله في الفصل التاسع عشر في السيرة الفاضلة قول جار  
 مجرى غيره . فاللغس من ذاتها قيام بالعدل وإحسان السيرة كما شرحه . وكيف تكون عادلة  
 ومحسنة وبمسكة عن القبايح والفسكات وهي لا ترى حسناً إلا ضد هذه الأمور ، كالكران  
 على ما ذكرنا ذلك . وكيف يكون صحيحاً قوله في إمكان منع الديصانية وأمثالهم عما عليه اعتقادهم  
 ببسط الكلام الذي ذكر أنه يجاوز حد كتابه وإقلاعه عن اعتقادهم ، وأنفسهم لا تهيل من ذاتها  
 إلا بالنفع القهرى واليد القوية من خارجهم . وكان يكون ملأ روحانياً لو سلك غير هذا السلك كما  
 تهدم الكلام عليه من قبل

\* ورد ابتداء هذا الفصل (حتى « من الحياة » ص ٩٣ س ١٣) في كتاب الكرمانى

تصير من بعد | الموت إلى ما هو أصلح لها عما كانت فيه . وهذا باب يطول ٦٩ و  
الكلام فيه جداً إذا طُلب من طريق البرهان دون الخبر . ولا وجه للكلام  
فيه البتة لا سيما في هذا الكتاب ، لأن مقداره كما ذكرنا قبلُ يجاوز مقداره ٢  
في شرفه وفي عرضه وفي طوله ، إذ كان يُحجج إلى النظر في جميع المذاهب ٤  
والديانات التي تُرى وتوجب للإنسان أحوالاً من بعد موته ، والحكم بعدلِ محققها  
على مبطلها . وليس بصعوبة مرام هذا الأمر وما يضطر ويحتاج إليه فيه من ٦  
طول الكلام خفاء . فنحن لنلك تاركوه ومقبلون على إقناع من يرى ويعتقد  
أنّ النفس تفسد بفساد الجسد ، فإنه متى أقام على الخوف من الموت كان ماثلاً  
عن عقله إلى هواء ٩

فقول : إنّ الإنسان على قول هؤلاء ليس يتاله من بعد الموت شيء من  
الأذى بته ، إذ الأذى حسّ والحسّ ليس إلّا للحيّ وهو في حال حياته  
مغمور بالأذى منغمس فيه ، والحالة التي لا أذى فيها أصلح من الحالة التي فيها ١٢  
الأذى ، فالموت إذاً أصلح للإنسان من الحياة . فإن قال قائل منهم إنّ الإنسان  
وإن كان يُصيّبه في حال حياته الأذى فإنه ينال من اللذات ما ليس  
يناله في حال موته ، قيل له : فهل يتأذى أو يبالي أو يضّرّه بوجه من الوجوه ١٥  
في هذه الحال أن لا ينال اللذات ؟ فإذا قال لا — وكذلك يقول لأنه إن لم يقل  
ذلك لزمه أن يكون حيّاً في حال موته ، إذ الأذى إنما يلحق الحيّ دون  
الميت — قيل له : فليس يضّرّه أن لا ينال اللذات . وإذا كان ذلك كذلك ١٨  
فقد رجع الأمر إلى أنّ حالة الموت هي الأصلح ، لأنّ الشيء الذي حسبتُ

(٥) والديانات : سقط ق ف — للناس ل — والحكم من بعد ك —

(٧) ويعتقد : سقط ق ف — (١٠) على ما يقول هؤلاء ك ق ف — (١١) البتة ك

ق ف — (١٢-١٣) التي معها الأذى ك — (١٤) اللذات في حياته ما ق ف — (١٥) فيقال

له ق ف — (١٦) الحالة ق ف — من اللذات ق ف — (١٨) كان الأمر كذلك ل

أنّ للحيّ به الفضل هي اللذة وليس بالميت إليها حاجة ولا له إليها نزوع ولا عليه  
في أن لا يتألمها أذى كما ذاك للحيّ ، فليس للحيّ عليه فضل فيها لأنّ التفاضل  
إنما يكون بين المحتاجين إلى شيء ما إذا كان لأحدهما فضل مع قيام الحاجة  
إليه ، فأما أن يكون المحتاج على غنى فلا . وإذا كان ذلك كذلك فقد رجع الأمر  
إلى أنّ حالة الموت أصلح . فإن قال إن هذه المعاني ليس ينبغي أن يقال على  
الميت لأنها ليست له موجودة ، قيل له : إننا لم نقل عليه هذه المعاني على أنها  
قائمة موجودة له بل إنما نضعها | متوهمّة متصورة لنقيس شيئاً على شيء . ونعتبر  
شيئاً بشيء . وهذا باب متى منعتّه كنت منقطعاً في قوانين البرهان ، وهو باب  
من الانقطاع معروف عند أهل البرهان يسمونه غلق الكلام . وذلك أنّ صاحبه  
يفلق الكلام أبداً ويهرب منه ولا يساعد عليه خوفاً من أن يتوجه عليه الحكم .  
فإذا لجأ إلى التكرار واللجلجة فليس له بعد هذا إلا هذا

اعلم أنّ حكم العقل في أنّ حالة الموت أصلح من حالة الحياة على حسب  
اعتقاده في النفس ، وقد يوجد أنه مُقيم على اتباع الهوى فيه . فإنّ الفصل بين  
الرأى الهوائى والعقلى هو أن الرأى الهوائى يُجْتَبَى وَيُؤْثَر وَيُتَّبَع وَيُتَمَسَّكُ بِهِ  
لا بحجة بيّنة ولا بعذر واضح وإنما يكون عن ضرب من الميل إلى ذلك الرأى  
والموافقة والحبّ له في النفس ، وأما الرأى العقلى فإنه يُجْتَبَى بِحُجَّةٍ بَيِّنَةٍ وَعُذْرٍ  
واضح وإن كانت النفس كارهة له ومنحرفة عنه . وأيضاً فما هذه اللذة المرغوب  
فيها المتناقس عليها ؛ وهل هي في الحقيقة إلا راحة من المؤلم على ما قد بينّا ؟

(١) فليس للميت ق ف — (٢) ذاك : سقط ق ف — (٣) لأحدهما إليه فقر ق ف —  
مع قيام الحاجة إليه : سقط ق ف — (٥) قال قاتل ق ف — (٧) قائمة له بوجوده ق ف —  
(٨) باب متى ... البرهان وهو : سقط ق ف — (١٠) ويهرب عنه ق ف — ولا يشاغل  
عليه كلمة خوفاً ق ف — (١٣) وقد يوجب ل فوق السطر ، وقد توجه عليه وأنه ق ف —  
الفضل ق ف ل — (١٥) ضروب ق ف — (١٨) فهل ق ف



وإذا كان ذلك كذلك فإنه ليس يتصورها مقصودةً مطلوبةً إلا الجاهل بها ،  
لأن المستريح من الآذى غنى عن الراحة التي متى أعقبته سُميت لذة . وأيضاً  
فإنه وإن كان الاغتمام بما لا بد منه ومن وقوعه فضلاً كما بينا قبل وكان الموت <sup>٣</sup>  
بما لا بد منه ومن وقوعه فإن الاغتمام بالخوف منه فضل والتلهي عنه والتناسي  
له ربح وغنم . ومن أجل ذلك صرنا نعطى البهائم في هذا المعنى إذ لها بالطبع هذه  
الحالة كمثل التي ليس نقدر نحن عليها إلا بالحيلة لأطراح الفكر والتصور <sup>٦</sup>  
العقلي . وكأن ذلك من أنفع الأمور في هذا الموضوع إذ كان يجلب من الألم أضعاف  
أضعاف المنتظر . وذلك أن المتصور للموت الخائف منه يموت في كل صورة  
موتة ، فتجتمع عليه من تصوّره له مدة طويلةً وموتات كثيرة . فالأجود إذاً <sup>٩</sup>  
والأعود على النفس التلطّف والاحتياط لإخراج هذا الغم عنها . وذلك يكون  
كما قيل قبيل إن العاقل لا يغمّ بته . وذلك أنه إذا كان لما يغمّ به سببٌ يمكنه  
دفعه | جعل مكان الغم فكراً دفع السبب ، وإن كان مما لا يمكن دفعه <sup>٧٠</sup>  
أخذ على المكان في التلهي والتسلّي عنه وعمل في محوه وإخراجه عن نفسه .  
\* وأيضاً فإني أقول : إنني قد بينت أنه ليس للخوف من الموت على رأى من لم  
يجعل للإنسان حالةً وعاقبةً يصير إليها بعد موته وجه . وأقول إنه يجب أيضاً <sup>١٥</sup>  
في الرأى الآخر — وهو الرأى الذى يجعل لمن مات حالةً وعاقبةً يصير إليها بعد  
الموت — أن لا يخاف من الموت الإنسانُ الحَيّ الفاضل المُكْمِل لآداء

(١) فليس بصور ما مقصوده ق ف — (٢) الريح ق ف — اعقبها ل ، اعقبها ق ف —

(٣) بما ... الموت : سقط ق ف — (٥) في هذه الحالة إذ ق ف — بالطبيعة ق ف —

(٧) إذا كان يربح ويربح من الألم ق ف — (٨) أضعاف : سقط ق ف — يموت مثلاً ق ف —

ق ف — (١٠) لأطراح ق ف — (١١) كما قلنا قبل ق ف — جة : سقط ل —

(١٤) من الموت وجه ك — (١٥) وجه : سقط ك ف —

\* استأنفت هنا رواية الكرمانى وهى تنتهى إلى ص ٩٦ س ٦ ( « ذلك كثيراً » )

ما قرضت عليه الشريعة المحقة ، لأنها قد وعدته الفوز والراحة والوصول إلى  
النعيم الدائم . فإن شكك في هذه الشريعة ولم يعرفها ولم يتيقن صحتها فليس له  
٢ إلا البحث والنظر جهده وطاقته . فإن أفرغ وسعه وجهده غير مقصّر ولا وإن  
فإنه لا يكاد يعدم الصواب . فإن عديمه — ولا يكاد يكون ذلك — فالله تعالى  
أولى بالصفح عنه والغفران له إذ كان غير مطالب بما ليس في الوسع  
٦ بل تكليفه وتحمله عز وجل لعباده دون ذلك كثيراً  
وإذ قد أتينا على قصد كتابنا هذا وبلغنا آخر غرضنا فيه فإننا خاتمون  
كلامنا بالشكر لربنا عز وجل . فالحمد لله واهب كل نعمة وكاشف كل غمة  
١ حمداً بلا نهاية كما هو أهله ومستحقه \*

(٢) ولم يتيقن ق ف — (٣) في ان يفرغ ق ف — وسعه وطاقته وجهده ك —  
(٦) كثيراً جداً ق ف — (٨) واهب الفل وكل نعمة ل — (٩) ومستحقه آخر الكتاب  
والحمد لله رب العالمين وصلواته على رسوله محمد وآله وصحبه الطاهرين ل (ويتلوه تاريخ النسخة  
على ما ذكرناه في المقدمة ص ٥ ، أما تواريخ نسختي ق و ف فقد ذكرناها ص ٧٠٦ )

\* قال الكرماني في القول السادس من الباب الأول من كتابه : وقوله في الفصل العشرين  
في دفع الخوف من الموت ... قول حق ، لا كما أعقبه بقوله « فإن شكك في هذه  
الفرصة ... » إذ كان غير مطالب بما ليس في الوسع « الذي أوجب به السلامة لمن شك في  
الفرصة ولم يعرف شيئاً منها واجتهد في البحث والنظر وأفرغ وسعه وطاقته ولم يزل شكه وأن  
الله لا يؤاخذ بذلك فإن الأمر بخلاف ما أوردته وبضد ما تخيل إليه واعتقده . فإن الشاك في  
الفرصة ومناسكها الجاهل بسننها القاعد عن العمل بها والمتأثرة عليها نفسه في كونها باقية في عاداتها  
الجارية وأصلها الحاصلة منها الصادرة عنها إلى الوجود على قضايا هواها وأحكام الزواج التي عنه  
كان وجودها على الأمر الذي هي فيه كالأخواتها من أنواع الحيوان والوحوش ، إذ شكها قدم بها  
عن المشكوك فيه . ونفس تكون بهذه الثابتة تحت غضب الله سبحانه وسخطه . وأنى يكون لها  
غفران ولم يحصل لها ما قوّم ذاتها وراضا فتمتحنه الخ

## كتاب السيرة الفلسفية

ورد ذكر هذا الكتاب في فهارس مؤلفات الرازي التي في أيدينا وإن كان القدماء يختلفون في عنوانه . فقد سماه أبو الريحان البيروني <sup>(١)</sup> و كتاب السيرة الفلسفية <sup>(٢)</sup> ، وهو العنوان المذكور في نسختنا الخطية ، وسماه ابن القفطي <sup>(٣)</sup> وابن النديم <sup>(٤)</sup> و كتاب (في) السيرة الفاضلة . أما ابن أبي أصيبعة فقد ذكر في ترجمته للرازي ثلاثة عناوين مختلفة لعلها تشير جميعاً إلى الكتاب الذي نحن بصدده ، فقد سمي أولاً و كتاباً في سيرة الحكماء <sup>(٥)</sup> ، وثانياً و كتاباً في سيرته <sup>(٦)</sup> ، وثالثاً و كتاباً في السيرة الفاضلة وسيرة أهل المدينة الفاضلة <sup>(٧)</sup> .

وصل إلينا هذا الكتاب في مجموعة محفوظة بالمتحف البريطاني مسجلة تحت رقم ٧٤٧٣ من الإضافات الشرقية (Add.) وعنوانه هناك و كتاب السيرة

---

(١) رسالة في فهرست كتب محمد بن زكرياء الرازي ص ١٩ رقم ١٤٩  
 (٢) راجع أيضاً ما قاله Julius Lippert في *Mitteilungen des Orientalischen Seminars*, VII (Berlin 1904), p. 22-24

(٣) تاريخ الحكماء ص ٢٧٥ ، ١٤

(٤) فهرست ص ٣٠١ ص ٢٣ (طبعة أوروبا)

(٥) كتاب عيون الأنباء في طبقات الأطباء ج ١ ، ص ٣١٦ ، ١٦

(٦) فهارس للرجوع ص ٣٢١ ، ١٣

(٧) ص ٣٢٠ ، ٥

(٨) راجع ٤

*Catalogus Codd. Manuscr. qui in Mus. Brit. asservantur*, II no. 426.

الفلسفية تأليف الحكيم أبي نصر ( كذا ) محمد بن زكريا الرازي المتطبب ، ،  
وهو يشمل خمس ورقات ( ورقة ١ ظ - ٥ ظ ) . وهذه المجموعة محررة في  
سنة ٦٣٩ للهجرة بخط نسخي جميل وأخطاؤها غير قليلة . وقد أثبت التصحيحات  
في المتن وأوردت قراءات النسخة الخطية في الحواشي مشيراً إليها برمز «خ»  
وكنت قد نشرت هذا الكتاب في مجلة *Orientalia* التي تصدر في روما  
مع مقدمة وترجمة إلى اللغة الفرنسية <sup>(١)</sup> ، وهأنذا أطبعه مرة أخرى مع زيادة  
العناية في التصحيح <sup>(٢)</sup>

---

*Orientalia*, NS, IV (1935), p. 300-334

(١)

ترجم صديقي عباس اقبال هذه المقالة إلى اللغة الفارسية ( طوران سنة ١٣١٥ ) ( راجع أيضاً  
مجلة مهر سنة ٣ رقم ٧ )

(٢) يسرني أن أعرب هنا عن مزيد شكرى لحضرتي الاستاذ محمد بن عبد الوهاب الفوزيني  
والدكتور D.H. Baneth اللذين تفضلاً بإبداء بعض الملاحظات التي استفدت منها في تصحيح  
هذا النص

## بسم الله الرحمن الرحيم

- قال أبو بكر محمد بن زكرياء الرازي — ألتحق الله روحه بالروح والراحة — :  
 إن ناساً من أهل النظر والتمييز والتحصيل لما رأونا ندخل الناس<sup>٢</sup>  
 وتصرف في وجوه من المعاش عابونا واستقصونا وزعموا أننا حائدون عن سيرة  
 الفلاسفة ولا سيما عن سيرة إمامنا سقراط المأثور > عنه < أنه كان لا يعيش  
 الملوك ويستخف بهم إن هم غشوه ولا يأكل لذيق الطعام ولا يلبس فاخر الثياب<sup>٦</sup>  
 ولا يبنى ولا يقتني ولا ينسبل ولا يأكل لحماً ولا يشرب خمرأ ولا يشهد لهواً بل  
 كان مقتصرأ على أكل الحشيش والالتفاف في كساء خلق والإيواء الى حُب في  
 البرية ، وأنه أيضاً لم يكن يستعمل التقيّة للعوام ولا للسلطان بل يجبههم بما هو  
 الحقّ عنده بأشرح الالفاظ وأبينها . وأما نحن فعلى خلاف ذلك . ثم قالوا في  
 مساوئ هذه السيرة التي سار بها إمامنا سقراط إنها مخالفة لما عليه يجري الطبع  
 وقوام الحرث والنسل وداعية إلى خراب العالم وبورار الناس وهلاكهم . وسنجيبهم<sup>١٢</sup>  
 بما عندنا في ذلك إن شاء الله

- فنقول : أما ما أثروه عن سقراط وذكروه فقد صدقوا وقد كان ذلك منه ،  
 لكنهم جهلوا منه أشياء آخر وتركوا ذكرها تعمدأ لوجوب موضع الحجة علينا .<sup>١٥</sup>  
 وذلك أن هذه الأمور التي أثروها عن سقراط قد كانت منه في ابتداء أمره إلى  
 مدة طويلة من عمره ، ثم اتقل عن كثير منها حتى إنه مات عن بنات وحارب  
 العدو وحضر مجالس اللهو وأكل الطيبات إلأ من اللحم وشرب يسير المسكر .<sup>١٨</sup>  
 وذلك معلوم مأثور عند من عني باستقصاء أخبار هذا الرجل . وإنما كان منه

(٢) أبو نصر خ — (٤) حائدين خ — (٥) لا يفشاخ — (١٥) لعل الصواب :

أو تركوا — (١٦) ان بعده الامور خ — (١٧) عن مات خ

ما كان في بدء أمره ليشده عجبه بالفلسفة وحبها. وحرصه على صرف زمان الشهوات والشغل بالذات إليها ومواتاة طبعه له على ذلك، واستخفافه واسترذاله لمن لم يلاحظ الفلسفة بالعين التي تستحق أن تلاحظ بها وأثر ما هو أخس منها عليها. ولا بد في أول الأمور المشوقة المعشوقة من فضل ميل إليها وإفراط في حبها ولزومها وشتان المخالفين فيها، حتى إذا غل فيها وقرت الأمور به قرارها سقط الإفراط فيها ورجع إلى الاعتدال، كما يقال في المثل «لكل جديد لذة». فهذه كانت حال سقراط في تلك المدة من عمره، وصار ما أثر عنه من هذه الأمور أشهر وأكثر لأنها أطرف وأعجب وأبعد من أحوال الناس، والناس موكعون بإذاعة الخبر الطريف النادر والإضراب عن المألوف والمعتاد. فلما إذا بمخالفين للأمر الأحمد من سيرة سقراط وإن كنا مقصّرين عنه في ذلك تقصيراً كثيراً ومقرّين بالنقص عن استعمال السيرة العادلة وقمع الهوى ومحبة العلم والحرص عليه. بخلافنا إذا لسقراط ليس في كيفية السيرة بل في كميّتها، ولما بمنقّصين إن أقرنا بالنقص عنه إذ كان ذلك هو الحق وكان الإقرار بالحق أكثر شرفاً وفضيلةً. فهذا ما نقوله في هذا الموضوع

وأما ما عابوه من سيرتي سقراط فإننا نقول: إن المغيّب منها بحق أيضاً كميّتها لا كيفيتها إذ من البين أنه ليس الانهماك في الشهوات وإيثارها الأمر الأفضل الأشرف على ما يبتغي في كتابنا «في الطب الروحاني» لكن الأخذ من كل حاجة بمقدار ما لا بد منه أو بمقدار ما لا يجلب أذى <يفضل> على اللذة المصاحبة منها. وقد رجع سقراط عن المفرط منها الذي هو المغيّب بالحقيقة والداعي إلى خراب العالم وبوار الناس، إذ قد عاد إلى أن أنسل وحارب

(٣) لمن لا يخالف — (٩) مولعون خ — والاطراب خ — (١١) ومقرون خ —

(١٣) ولما بمعنى ان فرما خ — (١٥) محق خ — (١٨) <يفضل> : راجع

ص ١٠٢ س ٢، او: <يرجع> (راجع ص ١٠٣ س ٢)، او: <زائداً>

«العدو» وحضر مجالس اللهو . ومن فعل ذلك فقد خرج عن أن يكون ساعياً في خراب الدنيا وبوار الناس ، وليس يجب أن لا يكون كذلك حتى يكون مغرقاً في الشهوات . ونحن وإن كنا غير مستحقين لاسم الفلسفة بالإضافة إلى سقراط فإننا مستحقون لاسمها بالإضافة إلى الناس غير المتفلسفين . وإذ قد جرى في هذا المعنى ما جرى فلننته القول في السيرة الفلسفية لينتفع بها محبو العلم ومؤثروه .

فنبول : إننا نحتاج أن نبني أمرنا فيما هو غرضنا المقصود في هذه المقالة على أصول قد تقدم يائنا لها في كتب آخر لا بد من الاستعانة لتخفيف ما في هذه المقالة بها . فمنها كتابنا « في العلم الإلهي » ، وكتابنا « في الطب الروحاني » ، وكتابنا « في عدل من اشتغل بفضول الهندسة من الموسومين بالفلسفة » ، وكتابنا الموسوم « بشرف صناعة الكيمياء » ، ولا سيما كتابنا الموسوم « بالطب الروحاني » ، فإنه لا غنى عنه في استتمام غرض هذه المقالة والأصول | التي نبني عليها فروع السيرة الفلسفية ونأخذها ههنا ونقتضبها اقتضاباً . وهي : أن لنا حالة بعد الموت حميدة أو ذميمة بحسب سيرتنا كانت مدة كون أنفسنا مع أجسادنا ، وأن الأمر الأفضل الذي له خلقتنا وإليه أجرين بنا ليس هي إصابة اللذات الجسدية بل اقتناء العلم واستعمال العدل اللذين بهما يكون خلاصنا عن عالمنا هذا إلى العالم الذي لا موت فيه ولا ألم ، وأن الطبيعة والهوى يدعواننا إلى إثارة اللذة الحاضرة وأما العقل فكثيراً ما يدعونا إلى ترك اللذات الحاضرة لأشياء يورثها عليها ، وأن المالك لنا الذي منه نرجو الثواب ونخاف العقاب ناظر لنا رحيماً بنا لا يريد إيلائنا ويكره لنا الجور والجهل ويحب منا العلم والعدل فإن هذا

(١٠) بصول خ — (١٢) عنه من استتمام خ — التي تبنا خ — (١٣) سيرة خ —

ونقتضبها اقتضاباً خ — (١٧) تدعوا بنا خ — (١٨) فكثير ما خ — (١٩) رحيماً

المالك يعاقب المؤلم منا <و> من استحق الإيلام بقدر استحقاقه ، وأنه لا ينبغي أن نحتمل ألماً في جنب لذة يفضل عليها ذلك الألم في كتيته وكيفيته ، وأنّ البارئ جلّ وعزّ قد وكل الأشياء الجزئية من حوائجنا إلينا كالحرارة والنسج وما أشبه ذلك مما به قوام العالم وقوام المعيشة . فلتكن لنا مسليمةً لنبنى عليها

٦ فنقول : إنه إذا كانت لذات الدنيا وآلامها منقطعةً بأنقطاع العمر وكانت لذات العالم الذي لا موت فيه دائمةً غير منقطعة ولا متناهية فالمغبون من اشترى لذةً بأثرة منقطعة متناهية بدائمة باقية غير منقطعة ولا متناهية . فإذا كان الأمر كذلك تبعه ووجب منه أنه لا ينبغي لنا أن نطلب لذةً لا بد في الوصول إليها من ارتكاب أمر يمنعنا من التخلص إلى عالم النفس أو يوجب علينا في عالمنا هذا ألماً مقداره في كتيته وكيفيته أعظم وأشدّ من اللذة التي آثرناها ، فأما سائر ذلك من اللذات فباحة لنا . على أنّ الرجل الفيلسوف قد يترك كثيراً من هذه المباحات ليمرّن نفسه على ذلك ويعودها فيكون ذلك عليه في الموضع الواجب أهوناً وأيسر كما ذكرنا في «كتاب الطب الروحاني» .

١٥ لأنّ العادة كما ذكر القدماء طبيعة ثانية تسهل العسير وتونس بالمستوحش منه ، وإن كان في الأمور النفسية وإن كان في الأمور الجسدية ، كما نرى الفيوج أقوى على المشي والجند أجزاً على الحرب ونحو ذلك مما لا خفاء به في تسهيل العادات للأمور التي كانت تصعب وتعسر قبل اعتيادها . وهذا القول وإن كان وجيزاً بجملاً — أعني ما ذكرناه في مقدار اللذة المحصورة — فإنّ تحته من الجزئيات أموراً كثيرة ، على ما قد يتناها في «كتاب الطب الروحاني» .

(٢) يحتمل خ — من جنب خ — علينا خ — (٣) إليها والحرارة خ — (٤) اشبهه خ — ووجب عنه خ (راجع من ١٠٣ س ٣ و ١٧) — (١٠-٩) من الوصول خ — (١٣) ليونده خ — (١٦) الأمور النفسية خ — (١٧) من تسهيل ؟



- فإنه إن كان الأصل الذى وضعناه من أنه لا ينبغي للعقل أن ينقاد | للذة. ٣ و  
يخشى معها ألماً يرجع على الألم الذى يصل إليه من مكابدة ترك اللذة وقمع  
الشهوة صحيحاً حقاً في نفسه أو مُصادراً عليه فقد وجب منه وتبعه أننا لو قدرنا ٣  
في حالة على أن نملك الأرض كلها مدة عمرنا بارتكاب من الناس ما لا يرضاه  
الله بما كان به منعنا من الوصول إلى الخيرة الدائمة والنعيم المقيم لم يكن ينبغي  
لنا أن نفعل ذلك ولا نُؤثره . ولو استحققتنا أيضاً أو كان الاستحقاق ٦  
غالبًا علينا في أننا إن أكلنا في المثل طبقاً من رطبٍ رميدنا عشرة أيام لم يَنْبِغ  
أن نُؤثر أكله . وكذلك الحال فيما بين هذين المثالين اللذين ذكرناهما — على  
عِظَم أحدهما وصِغَر الآخر بإضافة — من الأمور الجزئية التي كل واحد منها ١  
صغير بالإضافة إلى الأعظم كبير بالإضافة إلى الأصغر ؛ بما لا يمكن القول أن  
يأتى عليه إكثرة ما تحت هذه الجملة الكلية من الأمور المفردات الجزئية  
وإذ قد بان في هذا الموضوع ما أردنا بيانه فلنقصد إلى بيان غرض آخر من ١٢  
أغراضنا تال لهذا الغرض

- ف نقول : إنه لما كان الأصل الذى وضعناه من أن ربنا ومالكنا مُشْفِق  
علينا ناظر لنا رحيم بنا تبع ذلك أيضاً أنه يكره أن يقع بنا ألم ؛ وأن جميع ما يقع ١٥  
بنا منه بما ليس من اكتسابنا واختياراتنا بل بما في الطبيعة فلا مِر ضروري لم  
يكن بد من وقوعه . ووجب من ذلك أنه لا ينبغي أن تؤلم حَسَابَةً من غير  
استحقاق منه لذلك الإيلام أو لغير صرفنا عنه بذلك الألم ما هو أشد منه . ١٨

(٤) لعل الصواب : في الناس — (٥) ما كان به خ — (٦) أيضاً وكان خ —  
(٧) غالب علينا خ — رطب سمديا عمرة خ — لم ينبغي خ — (٨) الذي ذكرناهما خ —  
(٩) كل واحد منهما خ — (١٠) كبير (تصبح مشكوك فيه) : نسبة خ — (١١) تاتي  
عليه كثرة ما خ — الجملة الثلاثة (١) من خ — (١٢) تال خ — (١٤) انه كما  
كان خ — الذى وصفناه خ — (١٥) ايضاً وانه خ — (١٧) ان يؤلم حسابه خ —  
(١٨) الألم بما هو خ

وتحت هذه الجملة أيضاً تفصيل كثير يُدخِل فيها المظالم جميعاً، وما يتلذذ به  
 الملوك من الصيد للحيوان ويُفْرِط فيه الناس من الكدِّ للبهائم في استعمالها .  
 ٣ فوجب أن يكون ذلك كله على قَصْدٍ وَسَنٍّ وطريق ومذهب عقليّ عدليّ لا يُتَعَدَّى  
 ولا يُجَارَعنه . فيُوقَعُ الآلَمُ حيث يُرْجَى به دفعُ ما هو أعظم منه ، نحو بطل  
 الجراح وكَيِّ العضو العَفِنِ وشرب الدواء المرِّ البَشِيعِ وتركِ الطعام اللذيذ خَشِيةً  
 ٦ الأمراض العظيمة الآلِمية . وَتُكَدُّ البهائم كَدًّا قصير لا عنف فيه إلّا في  
 المواضع التي تدعو الضرورة فيها إلى الإعناف ويوجب العقل والعدل ذلك كحَثِّ  
 الفرس عند طلب النجاة من العدو ، فإنه يجب على العدل حينئذٍ أن يُحَثَّ ويُكَلَّفَ  
 ١ في ذلك إذا رُجِيَ به خلاص الإنسان ، ولا سيما إذا كان عالماً خيراً أو له غناء  
 عظيم في وجه من الوجوه العائد صلاحها على جملة الناس ، إذ كان غناء مثل هذا  
 الرجل وبقاؤه في هذا العالم أصلح لاهله من بقاء ذلك الفرس . أو كرجلين وقعا في  
 بَرِّيَّةٍ لا ماء فيها ومع أحدهما من الماء ما يمكن أن يخلص به | نفسه دون صاحبه ،  
 ٣ ظ فإنه ينبغي في تلك الحالة أن يُؤَثَّرَ بالماء أَعْوَدُ الرجلين على الناس بالصلاح .  
 فهذا هو القياس في أمثال هذه الأمور وأشباهها  
 ١٥ وأما الصيد والطرْد والإبادة والإهلاك فينبغي أن يكون للحيوان الذي  
 لا يعيش كال العيشة إلّا باللحم كالأسد والنمر والذئب وما أشبهها ، والتي يعظم  
 أذاها ولا مطمع في استصلاحها ولا حاجة في استعمالها مثل الحيات والعقارب  
 ٢٦ ونحوها . فهذا هو القياس في أمثال هذه الأمور . وإنما جاز أن تُتَلَفَّ هذه  
 الحيوانات من جهتين : إحداهما أنها متى لم تُتَلَفَّ أُلْفَت حيوانات كثيرة ،

(١) تدخّل خ — وما يتلذذ خ — (٣) فيوجب خ — (٤) يجاز عنه خ —  
 يرجى به ومع ما خ — (٥) الجراح خ — (٦) الآلة خ — (٧) الذي يدعو خ — لعل  
 الصواب : إلى الإعانت . — (١٠) صلاحه على خ — (١١) وقفاً خ — (١٦) التي  
 يعظم خ

- فهذا باب خامس بأمثال هذه الحيوانات ، أعنى التى لا تعيش إلا باللحم . وأما  
 الأخرى فإنه ليس تخلص النفوس من جُنتٍ من جُنتِ الحيوانات إلا من جُنتِ  
 الإنسان فقط . وإذا كان الأمر كذلك كان تخلص أمثال هذه النفوس من  
 جُنتِها شبيهاً بالطريق والتسهيل إلى الخلاص . فلما اجتمع لى لا تعيش إلا باللحم  
 الوجودان جميعاً وجب إبادتها ما أمكن ، لأن فى ذلك قليلاً من ألم الحيوان ورجاء  
 أن تقع نفوسها فى جُنتِ أصلح  
 وأما الحيات والعقارب والزناير ونحوها فاجتمع لها أنها مؤلمة للحيوان  
 ولا تصلح أن يستعملها الإنسان كما يستعمل البهائم المعمولة فجاز لذلك إهلاكها  
 وإبادتها . وأما الحيوان المعمولة والمائثة بالعشب فلم يجب إبادتها وإهلاكها بل  
 الرفق بالمعمولة على ما ذكرنا والاستقلال من الاغذاء بما أمكن ومن إنساها  
 ثلاثاً تكثر كثرة تخرج إلى إكثار ذبحها ، لكن يكون ذلك بقصد وبحسب  
 الحاجة . ولولا أنه لا مطمع فى خلاص نفس من غير جُنتِ الإنسان لما أطلق  
 حكم العقل ذبحها البتة . وقد اختلف المتفلسفون فى هذا الأمر فرأى بعضهم  
 أن يقتدى الإنسان باللحم ولم يرَ بعضهم ذلك ، وسقراط ممن لم يُحِز ذلك  
 ولما كان ليس للإنسان فى حكم العقل والعدل أن يؤلم غيره تبع ذلك  
 أنه ليس له أن يؤلم نفسه أيضاً . وصار تحت هذه الجملة أيضاً أمور كثيرة يدفعها  
 حكم العقل ، نحو ما يعمل الهند من التقرب إلى الله بإحراق أجسادها وطرحها  
 على الحداث المشحودة ، ونحو المائدة وجبها أنفسها إذا نازعتها إلى الجماع  
 وإرضائها بالجوع والعطش وتوسيتها باجتئاب الماء واستعمال البول مكانه  
 ومما يدخل فى هذا الباب وإن كان دونه كثيراً ما يستعمله النصراني

(٤) شبيه خ — (٥) هليل خ — (٨) هلاكها خ — (١٣) وفيه اختلف خ — (١٤)

لمبرى خ — ممن لم يحى ذلك خ — (١٨) ونحو الطائفة وجبها خ — (٢٠) ما يستعمله خ

من الترهّب والتخلّي في الصوامع وكثير من المسلمين من لزوم المساجد وترك  
 المكاسب والاقتصار على يسير الطعام وبشعة ومؤذى | اللباس وخشنه ، فإن  
 ٢ ذلك كله ظلم منهم لأنفسهم وإيلاهم لما لا يدفع به ألم أرجح منه . وقد كان  
 سقراط يسير مثل هذه السيرة من أول عمره غير أنه تركها في آخر عمره على  
 ما ذكرنا قبل . وفي هذا الباب بين الناس تباين كثير جداً غير متطرق به .  
 ٦ ولا بد أن نقول في ذلك قولاً مقرباً ليكون مثلاً  
 فنقول : إنه لما كان الناس مختلفين في أحوالهم فمنهم غنى نعمة ومنهم  
 غنى بؤس ومنهم من تطلبه نفسه ببعض الشهوات مطالبة أكثر كالمغرمين  
 ٩ بالنساء أو بالخير أو حبّ الرياسة ونحو ذلك من الأمور التي فيها بين الناس  
 تفاوت كثير صار الألم الذي يقع بهم من قبح شهواتهم مختلفاً اختلافاً كثيراً  
 بحسب اختلاف أحوالهم . فصار المولود من الملوك والناشئ في نعمهم لا تحتمل  
 ١٣ بشرته خشن الثياب ولا تقبل معدته بشع الطعام بالإضافة إلى ما يقع به المولود  
 من العامة ، لكن يتألم من ذلك ألماً شديداً ، أو المعتادون أيضاً إصابة الذّقة  
 من اللذات يتألمون عند المنع منها وتكون المؤونة عليهم متضاعفة وأبلغ  
 ١٥ وأشدّ ممن لم يعتد تلك اللذة ، ومن أجل ذلك أنه لا يمكن أن يكون تكليفهم  
 كلهم تكليفاً سواء بل مختلفاً بحسب اختلاف أحوالهم . فلا يكلف  
 المتفلسف من أولاد الملوك أن يلزم من الطعام والشراب وسائر أمور معاشه  
 ١٨ ما يكلف أولاد العامة إلا على تدرج إن دعت ضرورة . لكن الحد الذي  
 لا يمكن أن يتجاوز هو أن يمتنعوا من الملاذ التي لا يمكن الوصول إليها إلا

(١) من الترهيب خ — في لزوم خ — (٢) الطعام وخشفه خ — (٣) لما أرجح  
 منها خ — (٥) كثيرة خ — لعل الصواب : غير متطرق إليه — (٨) يفيض خ —  
 (١١) والناس في خ — (١٣) إصابة للذة خ — (١٥) مما لم يتبادر خ — (١٧) المتفلسفون  
 خ — (١٨) ما يكلفه خ — (١٩) للملاذ التي خ .

بارتكاب الظلم والقتل وبالحيلة بجميع ما يُسخط الله ولا يجب في حكم العقل والعدل ، ويباح لهم ما دون ذلك . فهذا هو الحد من فوق أعنى في إطلاق التنعم .  
 وأما الحد من أسفل أعنى في التقشف والتقلل فإن يأكل الإنسان ما لا يضره ٣  
 ولا يمرض عليه ولا يتعدى إلى ما يستلذه غاية الاستلذاذ ويشتهيه فيكون  
 القصد إليه للذة والشهوة لا لسد الجوع . ويلبس ما تحمله بشرته من غير أذى  
 ولا يميل إلى الفاخر والمنقش من اللباس : ويسكن ما يقيه من الحرارة والبرد ٤  
 المفرطين ولا يتعدى إلى المساكن الجليلة البهية المنقوشة المزخرفة إلا أن يكون  
 له من سعة المال ما يمكن أن يتسع معه في مثل هذه الأمور من غير ظلم ولا تعدي  
 ولا إجهاد لنفسه في الاكتساب . ولذلك يفضل في هذا المعنى المولدون ٥  
 من الآباء الفقراء والناشئون في الأحوال الرثة . لأن التقلل والتقشف على  
 أمثال هؤلاء أسهل كما كان التقلل والتقشف على سقراط أسهل منهما على  
 افلاطون . وما بين هذين الحدين فباح لا يخرج به مستعمله من اسم الفلسفة بل ٦  
 يجوز أن يسمى بها ، وإن كان | الفضل في الميل إلى الحد الأسفل دون الأعلى ٤ ظ  
 وكانت النفوس الفاضلة وإن كانت مصالحة لأجساد غذيت في نعمة تأخذ  
 أجسادها بالتدرج إلى الحد الأسفل . فأما مجاوزة الحد الأسفل فخرج عن ١٥  
 الفلسفة إلى مثل ما ذكرنا من أحوال الهند والمنايا والرهبان والفسّاك ، وهو  
 خروج عن السيرة العادلة وإسقاط الله تعالى بإيلام النفوس باطلاً واستحقاقاً

(٣) التقشف والموالاة — مما لا خ — (٤) ولا بهذا إلا ما يستلذه عليه الاستدلال

خ — ويكون خ — (٦) وليسكن بما يوقيه خ — (٧) والتقوشة خ — (٩) ولذلك

يفسد خ — (١٠) لأن الموالاة خ — (١١) كان التقلل خ — أسهل منها على خ —

(١٢) وما بين : وساتين خ — (١٣) في التقلل خ — (١٤) من نعمة خ —

(١٤-١٥) بأخذ أجسادها خ — (١٦) والثانية خ — (١٧) بإطلاق استحقاق خ

٢ للإخراج عن اسم الفلسفة . وكذلك الحال في مجاوزة الحد الأعلى ، نسأل الله  
 واهب العقل وفارج الغم وكاشف الهم توفيقنا وتسديدنا ومعونتنا على ما هو  
 ٢ الأرضي عنده والأزلف لنا لديه

وجملة أقول : إنه لما كان البارئ عز وجل هو العالم الذي لا يحجل والعادل  
 الذي لا يحور وكان العلم والعدل والرحمة بإطلاق وكان لنا بارئاً ومالكاً وكتّالاً  
 ٢ عبيداً مملوكين وكان أحب العبيد إلى موالهم آتخدمهم ويسيرهم وأجراهم على سنتهم  
 كان أقرب عبيد الله جل وعز إليه أعلمهم وأعدلهم وأرحمهم وأرأفهم . وكل هذا  
 الكلام مراد قول الفلاسفة جميعاً « إن الفلسفة هي التشبه بالله عز وجل بقدر  
 ٢ ما في طاقة الإنسان » ، وهذه جملة السيرة الفلسفية . فأما تفصيلها فعلى ما في  
 « كتاب الطب الروحاني » ، فإننا قد ذكرنا هناك كيف تنتزع الأخلاق الرديئة  
 عن النفس وكما مقدار ما ينبغي أن يُجرى عليه المتفلسف أمره في الاكتساب  
 ١٣ والافتناء والإنفاق وطلب مراتب الرياسة

وإذ قد بينّا ما أردنا بيانه في هذا الموضع فترجع ونبين « ما » عندنا ونذكر  
 الطاعنين علينا ونذكر أننا لم نسر بسيرة إلى يومنا هذا — بتوفيق الله ومعونته —  
 ١٤ نستحق أن نخرج بها عن التسمية فيلسوفاً . وذلك أن المستحق لمحو اسم الفلسفة  
 عنه من قصر في جزءي الفلسفة جميعاً — أعني العلم والعمل — بحجل  
 ما للفيلسوف أن يعلمه أو سار بما ليس للفيلسوف أن يسير به . ونحن بحمد الله  
 ١٨ ومنه وتوفيقه وإرشاده فيبرأ من ذلك . أما في باب العلم فنقول أنا لو لم تكن  
 عندنا منه إلا القوة على تأليف مثل هذا الكتاب لكان ذلك مانعاً عن أن يُعصى  
 عنا اسم الفلسفة فضلاً عن مثل كتابنا « في البرهان » و« في العلم الإلهي » .

و « في الطبِّ الروحاني، وكتابنا « في المدخل إلى العلم الطبيعي، الموسوم « بسمع  
السيان، ومقالتنا « في الزمان والمكان والمادة والذهر والخلاء، و « في شكل  
العالم، و « سبب قيام الأرض في وسط الفلك، و « سبب تحرك الفلك على ٣  
استدارة، ومقالتنا « في التركيب، و « أنَّ للجسم حركة من ذاته وأنَّ الحركة  
معلومة، و « كتبنا في النفس | وكتبنا في الهوى، وكتبنا في الطب كالكتاب ٥  
« المنصوري، وكتابنا « إلى من لا يحضره طبيب، و « كتابنا « في الأدوية  
الموجودة، والموسوم « بالطبِّ الملوكي، والكتاب الموسوم « بالجامع، الذي لم  
يسبقني إليه أحد من أهل المملكة ولا احتذى فيه أحد بعدُ احتذاءً وحذوى،  
وكتبنا في صناعة الحكمة التي هي عند العامِّ الكيمياء، وبالجملة فقرأت ما تبي كتاب ٦  
ومقالة ورسالة خرجت عني إلى وقت عملي هذه المقالة في فنون الفلسفة من العلم  
الطبيعي والإلهي. فأما الرياضيات فإني مُقرٌّ بأنِّي إنما لاحظتها ملاحظةً بقدر ما لم  
يكن لي منها بدءٌ ولم أَقِفْ زمامي في التمهُّر بها بالقصد متى ذلك لا المعجزته. ومن ١٢  
شاء أوضحت له عُذري في ذلك بأنَّ الصواب في ذلك ما عملته لا ما يعمله  
المُفَنُّونُ لأعمارهم في الاشتغال بفضول الهندسة من الموسومين بالفلسفة. فإن  
لم يكن مبلغني من العلم المبلغ الذي أستحقُّ أن أسمى فيلسوفاً فمن هو ليت شعري ١٥  
ذلك في دهرنا هذا

وأما الجزء العملي فإني بعون الله وتوفيقه لم أتعَدَّ في سيرتي الحدين اللذين  
حددت، ولم يظهر من أفعالي ما استحققت أن يقال إنه ليست سيرتي سيرة ١٨  
فلسفية. فإني لم أحسب السلطان حجة حامل السلاح ولا متولِّي أعماله، بل  
صحبته حجة متطبِّبٍ ومنادم يتصرف بين أمرين: أما في وقت مرضه فعلاجه

(٤) وإن الحس خ — (١٢) ولم أتي خ — (١٣) ما تملعه خ — (١٤) بفصول خ —

(١٧) لم أهدخ — اللذين خذوت خ

وإصلاح أمر بدنه ، وأما في وقت صحّة بدنه فأيناسه والمشورة عليه — يعلم الله ذلك متى — بجميع ما رجوت به عائدة صلاح عليه وعلى رعيته . ولا ظير متى على شره في جمع مال وسرف فيه ولا على منازعات الناس ومخاصمتهم وظلهم ، بل المعلوم متى ضدّ ذلك كله والتجافى عن كثير من حقوق . وأما حالتي في مطعمي ومشربي وطوي فقد يعلم من يُكثر مشاهدة ذلك متى < آنى لم أتعّد > إلى طرف الإفراط ، وكذلك في سائر أحوالي بما يشاهده هذا من ملابس أو مركوب أو خادم أو تجارية . فأما محبتي للعلم وحرصى عليه واجتهادى فيه فمعلوم عند من يحببني وشاهد ذلك متى أن لم أزل منذ حدثتني وإلى وقى هذا مُكبّاً عليه حتى إني متى اتفق لى كتاب لم أقرأه أو رجل لم ألقه لم ألقت إلى شغلٍ بته — ولو كان في ذلك على عظيم ضرر — دون أن آنى على الكتاب وأعرف ما عند الرجل . وإنه بلغ من صبرى واجتهادى آنى كتبت بمثل خطّ التعاويد في عام واحد أكثر من عشرين ألف ورقة ، وبقيت في عمل الجامع الكبير خمس عشرة سنة أعمله الليل والنهار حتى ضعف بصرى وحدث على فسخ في عضل يدي يمنائى في وقى هذا عن القراءة والكتابة ، وأنا على حالى لا أدعهما بمقدار جهدى وأستعين دائماً بمن يقرأ ويكتب لى

ظ فإن كان المقدار الذى أنا عليه من هذه الامور عند هؤلاء القوم يحطّنى عن رتبة الفلسفة في العمل وكان الغرض من حذو سيرة الفلسفة عندهم غير ما وصفنا فلْيُنتوه لنا مشاهدة أو مكاتبه لنقبله منهم إن جاؤا بفضل علم ، أو زوده عليهم إن أثبتنا فيه موضع خطأ أو نقص . وهب آنى قد تساهلت عليهم وأقررت بالتقصير في الجزء العملى ، فما عسى أن يقولوا في الجزء العلمى ؟ فإن كانوا

(٢) وشرف فيه خ — (٤) في مطبعى خ — (٥) < آنى لم أتعّد > : راجع ص ١٠٧

ص ٧ ، ص ١٠٩ س ١٧ — (٦) يشاهده هذه خ — (٩) شغل فيه خ — (١١) في علم واحد خ — (١٧) المرض من حذى خ



استنقصوني فيه فليلقوا إليّ ما يقولونه في ذلك لتنظر فيه وتذعن من بعد بحقهم  
أورد عليهم غلطهم . فإن كانوا لا يستنقصونني في الجزء العلوي فأولى الأشياء  
أن ينفعوا بعلمي ولا يلتفتوا إلى سيرتي ليكونوا على مثل ما يقول الشاعر ٣

اعْمَلْ بِعِلْمِي فَإِنْ قَصُرْتُ فِي عَمَلِي  
يَنْفَعَكَ عِلْمِي وَلَا يَضُرُّكَ تَقْصِيرِي

فهذا ما أردنا أن نودع في هذه المقالة . ولواهب العقل الحمد بلا نهاية كما هو ٦  
أهله ومستحقه ، وصلى الله على المصطفين من عباده والخيرات من إمانه

نجز كتاب السيرة الفلسفية ، والله تعالى الحمود على كل حال دائماً ابداً سرمداً



## مقالة فيما بعد الطبيعة

وردت هذه المقالة في مجموعة محفوظة في خزانة راغب باشا باستانبول تحت رقم ١٤٦٣ ورقة ٩٠ و - ٩٨ ظ<sup>(١)</sup> بعنوان « مقالة لأبي بكر محمد بن زكريا الرازي فيما بعد الطبيعة » . وقد بنى بعض شك في نسبتها إلى الرازي إذ كانت غير مذكورة في فهرس مؤلفاته . ويظهر أن المقالة غير كاملة إذ أشار مؤلفها في خلالها إلى مواضع لا أجدّها في المخطوط الذي بين يدي . مثال ذلك ما ورد في ص ١٢٠ س ١١ من القول « ونحن ننقصه ( أى رأى أرسطوطاليس ) في باب النفس وأقاويل الفلاسفة فيها » ، فإن مثل هذا الباب لا يوجد الآن في المقالة . وكذلك ما ورد ص ١٢٤ س ٥ من الإشارة إلى ما مضى من قول الفلاسفة في هل الطبيعة فوق الفلك أو دونه ، وما ورد ص ١٢٨ س ٨ من القول « وقد أفسدنا قبل هذا الموضع أن يكون الباري جل وعز ذا فعل بعد أن لم يفعل » ، فإن هذه البحوث غير موجودة في نسختنا . نتج من ذلك أن المقالة ناقصة الأول والآخر مما زاد في صعوبة فهم غرض المؤلف فيها .

وأيضاً فإن أكثر المسائل التي يبحث المؤلف عنها تدور حول الطبيعيات وليس فيها إلا قليل مما يدخل فيما يعتبر علم ما بعد الطبيعة عادة . فلعل عنوان المقالة

---

(١) أنى الاستاذ H. Ritter في مجلة *Der Islam* ج ١٨ ص ٤٦ بوصف شامل لهذه المجموعة النفيسة المحررة سنة ٥٢٥ هـ . والمحتوية على عدة رسائل فلسفية لأبي على مسكويه ولأبي الخير الحسن بن سوار البغدادي وغيرهما

غير صحيح أو يكون الملخص لم يورد منها إلا ما تعلق بالمسائل الطبيعية . وإني أميل إلى أن المقالة قطعة من كتاب آخر للرازي إما من كتابه « في سمع الكيان » (١) أو من كتابه « في الآراء الطبيعية » (٢)

ومشكلة أخرى أن المقالة لا توافق آراء الرازي كل الموافقة . فإن مؤلفها يقول بتناهي الحركات و حدوث الزمان، و حدوث الأجسام وتناهي العالم وحدثه ويرد على من قال بقدمها و بعدم تنهاها . وهذا عما يعبر عن موقف الرازي في تلك المسائل كما تدل عليه عناوين بعض رسائله (٣) . إلا أنا لا نجد في المقالة ذكراً لمزايا فلسفة الرازي الطبيعية مثل تمييزه بين الزمان والمدة والدهر وقوله في المكان المطلق والمكان الضاف وقوله في الخلاء وفي الجزء وغيره . فإن كانت المقالة للرازي فلهذه قصد بها مناقضة المعارضين ومجادلتهم دون بسط آرائه الخاصة ، فكان غرضه في تلك المقالة سلبى لحسب أى تمهيد لفلسفته الطبيعية التي نجدها في سائر كتبه . وإن شئت فقل لعل الرازي ألف هذه المقالة في غير الوقت الذي ألف فيه كتبه الهامة في الفلسفة الطبيعية (٤)

ومن الدلائل على صحة نسبة المقالة إلى الرازي ما ورد في ص ١٢٨ س ١٧ من ذكر تأليف لصاحب المقالة في مناقضة برقلس ، وقد ذكر أصحاب التراجم أن الرازي ألف كتاباً « في الشكوك على برقلس » (٥) . وكيف ما كان فقد رأينا من واجبتنا أن ننشر المقالة في كتابنا هذا إذ كانت أثراً نفيساً للفكر الفلسفي في انتهاء القرن الثالث للهجرة . وقد زاد في قيمتها ما ورد فيها من منتخب الآراء

(١) راجع رسالة البيروني في فهرست كتب الرازي رقم ٥٧ ( ص ١٦ س ٣ )

(٢) فهرست ابن التميمي ص ٣٠١ س ٢٢

(٣) راجع مثلاً كتابه « في أنه لا يمكن أن يكون العالم لم يزل على ما نشاهده عليه الآن » ( البيروني رقم ١٤٢ ) . و كتابه « فيما استدرك للفاتلين بحدث الأجسام من الفضل على الفاتلين بقدمها » ( نفس المرجع رقم ١٤٤ )

(٤) هذا ما يميل إليه صديق S. Pines في كتابه *Beitraege zur islamischen*

*Atomenlehre*, Berlin 1936, p. 96, عند بحثه عن بعض مواضع مقالة الرازي.

(٥) راجع رسالة البيروني رقم ١٢٦

الفلسفية لبعض القدماء مثل أرسطوطاليس<sup>(١)</sup> ويحيى النحوى وفلوطرخس<sup>(٢)</sup> وسالوقس<sup>(٣)</sup> وفلوطينس وفرفوربوسن<sup>(٤)</sup> وأنطيفن<sup>(٥)</sup> وغيره وبعض الاسلاميين مثل أبى يوسف الكندى وثابت بن قرة وأبى هلال الحمصى المترجم<sup>(٦)</sup>

(١) نبيه القارى إلى رأى الفريب المنسوب إلى أرسطوطاليس (س ١٢٠ س ١٠) من أن النفس منبوذة في العالم وأنها تلهم للطبيعة بالحكمة . وهذا رأى إن كان صحيحاً فلهذا مأخوذ من بعض ما ألفه أرسطوطاليس في شيا به حين كان تحت تأثير استاذة افلاطون ، والظاهر أن تلك التأليف كانت شائعة عند أصحاب المذهب الافلاطونى الحديث . راجع ماكتبه R. Walzer عن قطعة أخرى لأرسطوطاليس أوردها أبو يوسف الكندى في رسالة له في النفس (*Studi italiani di filologia classica*, XIV, 1937, 135-137)

(٢) ورد قول مطروودورس (*Metrodorus*) الذى رواه الرازى عن فلوطرخس (س ١٣٣ س ١٤) في الفصل السادس من الباب الأول من كتاب الآراء الطبيعية (*De placitis philosophorum*) المنسوب الى فلوطرخس . راجع أيضاً H. Diels *Doxographi Graeci*, Berlin 1929, p. 292, 9-18

وأيضاً S. Pines, *Beitraege*, p. 98

(٣) هو Seleucus المعروف بقوله في لانهاية العالم ، راجع ما قاله S. Pines في مجلة *Revue des Etudes Juives*, 1938, p. 29

(٤) ضاع الاصل اليونانى لتفسير فرفوربوس لكتاب السماع الطبيعى الذى أشار اليه الرازى

س ١٢١ س ٦

(٥) هو Antiphon السوفسطائى ، أما قوله في الطبيعة فراجع مثلاً ما أورده يحيى النحوى

في شرحه لكتاب السماع الطبيعى لأغسطو

Ioannis Philoponi in *Aristotelis Physicarum Libri*, p. 207, 21 Vitelli.

(٦) ذكره الرازى س ١٢٤ س ١٠ والمروف هلال بن أبى هلال الحمصى مترجم كتاب

المخروطات لايوبونيوس وقد ذكره ابن النديم (س ٢٤٤ و٤٦٧) وابن أبى اصيبه (ج ١

س ٢٠٤) وابن القفطى (س ٤٤) . راجع أيضاً M. Steinschneider

في كتابه *Die arabischen Uebersetzungen aus dem Griechischen*, Leipzig 1897, § 102.

قال: زعم أرساطوطالس ومن قسّر كتبه في المقالة الثانية من «السماع الطبيعي» أن الطبيعة لا تحتاج إلى دليل لظهورها واعتراف الناس بها وإقرارهم بوجودها. وزعم من شاهدنا من الفلاسفة أن الدليل على وجودها أفعالها وقواها المنبئة في العالم الموجبة للأفعال: كذهاب النار والهواء من المركز وذهاب الماء والأرض إليه، فيعلم أنه لولا قوى فيها أوجبت تلك الحركات وكانت مبدأ لها <...> توجد فيها. وكذلك قالوا فيما يوجد في النبات والحيوان من قوة الغذاء وقوة النمو

١ فأما قولهم انهم لم يدّخوا على وجود الطبيعة لإقرار الناس بها، فالشيء لا يصح لإقرار الناس به، كما لا يفسد لاختلافهم فيه. ولو كان حقاً لإقرار من أقر به لكان فاسداً باطلاً لا متناع من امتنع منه، فيكون الشيء فاسداً صحيحاً في حال وباطلاً حقاً في حال وهذا محال. ويقال لهم لم زعمتم أن الطبيعة لا تحتاج إلى دليل وقد خالفكم في وجودها قوم من الفلاسفة القدماء، وما رأيتم إن قال خصماؤكم انهم لا يحتاجون على قولهم انه لا طبيعة إلى دليل؟ وإنما لا تحتاج إلى دليل الأشياء المشاهدة وأوائل البرهان العقلية، وليس الطبيعة بمحسوسة ولا العلم بها أول في العقل

١٨ وأما استدلالهم بالقوى التي ادّعوا فيقال لهم ما أنكرتم أن يكون الله جل وعز هو الموجب بذاته لقوى سائر الأفعال ولطباع الأشياء؟ وإن لم

(٧) سقطت بعض كلمات قبل «توجد» والمعنى يقتضى: «ما كانت تلك الحركات <توجد فيها> أو «<لم تكن> توجد فيها» — من النبات خ — (١٣) ولرايتم خ — (١٤) ٢٧: أنصف على الهامش — (١٨) وبطالع خ

نَقْلُ بنسق قولكم في الطبيعة فتكون له لاهما . ويقال لهم إن كانت حركة الأشياء وسكونها بطبيعة واحدة كحركة الحجر وسكونه ونمو الإنسان ووقوفه فقد صارت الطبيعة الواحدة توجب شيئين متضادين وهذا محال . وإن قالوا <sup>٢</sup> أن تحرك الأشياء بقوة أخرى ، قيل فيجب أن تكون هذه الحركة قد بطلت من الساكن ، وإذا جاز أن تبطل جاز أن تبطل أيضاً قوة السكون وجاز أن تبطل الطبيعة من الأشياء . وإذا جاز أن يتحرك الحجر | ويسكن بقوتين <sup>٩٠</sup> ظ فما أنكرتم أن تبرد النار وتسخن بقوتين تردان عليها ؟ . فإن قالوا أن قوة في الأرض بها تحركت نحو المركز لم تكن أولى بذلك من النار ، قيل لهم فانفصلوا بمن زعم أنه لولا أن قوة في جرم الأرض بها قبلت القوة التي فيها <sup>١</sup> جاز أن تحملها القوة الذاهبة بالنار عن المركز

وقد أدخل يحيى النحوي على نفسه في حد الطبيعة إدخالات وأجاب عنها جواباً فاسداً وهو أنه لما زعم أن الطبيعة ابتداء حركة والفلك متحرك وليس <sup>١٢</sup> بساكن فزعم أن جملة الفلك ساكنة لأنه لا يتغير عن حركته وأنه لا ينتقل عن جملة موضعه . يقال له فقد صار الفلك متحركاً ساكناً وهذا محال ، فإن لم يكن هذا محالاً لم يكن قول القائل إن جسمًا واحدًا أسود أبيض في حال محالاً . ويقال له إذا كانت أجزاء الفلك كلها دائمة الحركة والكل ليس غير الأجزاء فالفلك متحرك غير ساكن . وكذلك السؤال عليه في قوله أن الأجرام السماوية في نهاياتها فلنلك هي ساكنة ، وليس في عودتها إلى نهاياتها مع دوام <sup>١٨</sup> حركاتها ما يدل على سكونها ، ولو كانت واقفة في نهاياتها لجاز هذا القول فأمّا زعمهم أن الطبيعة جوهر إلا أنها غير قائمة بنفسها ، فيقال لهم <sup>٢١</sup> لم لا زعمتم أن الأعراض جواهر وهي لا تقوم بأنفسها ؟

(١) فيكون خ — (١١) دخالات خ — (١٥-١٦) في حال محال خ — (١٦) ويقال لهم خ

فأما قول يحيى النحويّ أنّ الطبيعة قوة تنفذ في الأجسام وتدبرها ،  
فيقال له هل تظلو الطبيعة إذا كانت جوهرًا من أن تكون تنفذ في كل الجسم  
٢ فيشيع جوهرٌ في كل الجسم ؟ وإذا جاز هذا فما تنكر من كون جسمين في  
حال ؟ فإن قال ليست في كله ، أبطل قوله ووجب أن بعض الجسم لا طبيعة فيه .  
وهذا خلاف قولهم

- ١ و بما يُستلون عنه أن يقال لهم : إنا وجدناكم تصفون الطبيعة بما تصفون  
به الحى المختار العالم الحكيم فتقولون انها لا تفعل إلا حكمةً وصواباً وانها تقصد  
غرضاً وتفعل شيئاً لشيء يكون ، كفعلها للجنين العين للنظر واليد للبش  
والأضراس للطحن وانها تضع جميع الأشياء مواضعها وترتبها | على ما يجب  
٩١ و أن ترتبها عليه وانها تصوّر الجنين في الرحم وتدبره اللطف تدبير حتى يكمل ثم  
تدبر الإنسان وتجلب له الصحة وتنقى عنه الأسقام حتى قال بقراط د الطبائع  
١٢ أطباء الأمراض . ثم زعمتم مع ذلك أنها موات غير حية ولا حساسة ولا قادرة  
ولا مختارة ولا عالمة . وهذه مناقضة بينة وإحالة ظاهرة لأن ما وصفتموها به لا  
يكون إلا من الحى المختار . ولو أن قائلًا قال آخذُ حجراً فقال هذا الحجر ليس  
١٥ بحساس ولا متحرك من نفسه ولا يجوز منه تعقل ولا تعلم ولا قدرة ولا إرادة  
وهو مع ذلك حى ، لعلنا أنه قد ناقض في قوله ووصف الشئ بغير صفته . فكذلك  
حكيم في وصفكم الطبيعة بما وصفتموها به بما لا يكون إلا للحى المختار ، ثم  
١٨ زعمتم أنها موات غير مختارة . ويقال لهم إذا جاز أن تفعل الطبيعة ما  
وصفتم ويكون عنها ما ذكرتم وهى موات فلم لا يجوز أن تختارها وتقصدها مع  
العلم بها وتريدها وهى موات ؟ . ويقال لهم كيف يكون الموات حكيمًا  
٢١ ولا يكون مميّزاً وناطقاً وحسّاً ، وكيف يأتي الترتيب والنظر من غير المميّز الحى ؟



- ويقال لهم أخبرونا عن الغضب والرضى والكراهة والإرادة والحب والبغض هل تقولون أنها من أفعال النفس ؟ فإن قالوا لا وجعلوها للطبيعة فقد أبطلوا أفعال النفس وجعلوا الطبيعة علة الأفعال التي لا تقع إلا من الحي<sup>٢</sup> المختار كما جعلوها علة ما يقع عليه الطبع . وإن قالوا نعم قيل لهم وكذلك ما وصفتم من الأفعال لا يجوز أن يكون للطبيعة
- ويقال لهم ما أنكرتم من أن تكون الأعراض تفعل حكمةً وصواباً<sup>٦</sup> وتكون قاصدة لغرض ؟ فإن مضوا على ذلك ازدادوا تجاهلاً ، وإن امتنعوا منه قيل لهم لأي علة امتنعتم من ذلك فإننا نجد مثلها في المؤلف لا يفعل ذلك
- ويقال لهم أيجوز أن يكون بناء دارٍ وتأليف مدينة بطبيعة لا من حي<sup>١</sup> قادر ؟ فإن قالوا لا قيل لهم وكذلك تركيب بدن الإنسان | لا يكون إلا من<sup>٩١</sup> حي قادر . ويقال لهم ما أنكرتم من أن يكون تركيب الإنسان للنفس المنطقية دون الطبيعة وتكون القوى المنمية والمغذية لها دون الطبيعة ؟ ونعكس قولكم<sup>١٢</sup> فنعطى النفس ما للطبيعة كما أعطيت الطبيعة ما للنفس المنطقية
- ويقال لهم إن أكثركم أنكرتم علينا أن الله جلّ وتعالى ركب الإنسان والله حي قادر — لأنهم زعموا لم يشاهدوا ولا عقلوا حيّاً ركب حيواناً — وزعمتم<sup>١٥</sup> أتم أن الذي ركبته موات عاجز
- ويقال ما أنكرتم من أن تختزع الطبيعة الأجسام ؟ فإن قالوا اختراع الأجسام غير معقول ، قيل لهم فأنفصلوا عن زعم أن تركيب شيء من الأجسام<sup>١٨</sup> لهذا الإنسان غير معقول فقد قال بذلك جماعة ممن جحد الباري جلّ وعزّ والطبيعة التي تزعمون

- فإن قالوا فما وجدناه في الموثَّف والحيوان من المنافع التي ما تخيلناها ولا عرفنا شيئاً منها يدل على أن الطبيعة فعلت ذلك ، قيل لم وما تسكرون من أن يكون الباري فعل ذلك ؟ على أنكم قد وصفتم الطبيعة بكثير من وصف الباري ، لا أنكم زعمتم أنها جوهر لم يزل ليس بجسم وأنها لا تستحيل ولا تتغير ولا يلحقها كون ولا فساد وأنها تدبّر الكل وأن أفعالها حكمة وصواب . وإنما خالفتم بينها وبينه بتصييركم إياها في الأشياء المطبوعة غير مفردة ولا قائمة بنفسها
- ويقال لم قد وجدنا الإنسان الشخصي عندكم يفسد ، فمن المحال أن لا تفسد الطبيعة التي فيه والاسطغسات < التي > عنها يكون الجسد ، والفلك كذلك وسندل على أنه يكون ويفسد في غير هذا الموضع
- وأما قول أرسطوطالس أن الطبيعة ألهمت بالحكمة من قبل النفس وهي مبثوثة في العالم فإنه كلام خرافي ، ونحن ننقضه في باب النفس وأقاويل الفلاسفة فيها . ومن زعم أن في الموات نفساً فقد جحد الضرورة
- ويقال للجاليانوس إنك وصفت الطبيعة بوصفين متضادين فقلت وإنما فعلت الطبيعة ذلك — يعني الأسنان والفم — تعمداً ، ثم قلت أن الحركة الإرادية < من > أعمال النفس ، والحمد لا يكون إلا للنفس كما أن الإرادة لا تكون إلا للنفس . وقلت أن الطبيعة تدبّر الحيوان ، وهذا معكوس وإنما الحي هو الذي يدبّر الطبيعة فيحى مرة ويأخذ ما يراه من الأدوية مرة . ولوجاز أن يدبّر الموات الحي لجاز أن يأمره وينهاه
- وأما زعم الاسكندر أن أفعال الطبيعة فوق الأفعال التي تكون بالصناعات ، فيقال له وكيف تكون الأفعال العجيبة العالية الشأن للموات العاجز وتكون الأفعال التي هي دونها للحي القادر المختار ؟

وناقض فرفور يوس في قوله أن الطبيعة تفعل بغير عقل ولا فكر ولا إرادة وليس تفعل بالاتفاق وقد تفعل شيئاً من أجل شيء : لأن هذا لا يكون إلا من العاقل المميز المرید

٣

ولم أر أحداً منهم أطلق عليها لفظ الاختيار إلا ما حكاه يحيى النحوى عن فلوطيس . فإن كان هذا قد جعلها مختارة وهى موات فقد بلغ الغاية فى المناقضة

٦

وقد استدلل فرفور يوس وغيره فى المقالة الثانية من «سمع الكيان» على أن

الطبيعة إنما تفعل ما تفعل لغرض ومن أجل شيء من الأشياء . فإن قال أن الطبيعة أجل < من > المهنة وأعظم قدراً كما أن الإنسان الحى الذى هو طبعى

٦

أجل قدراً من الإنسان المصور : قال وإذا كان ذلك كذلك وكان صاحب المهنة

يفعل ما يفعل من أجل شيء ما فكنذلك الطبيعة إنما تفعل ما تفعل من أجل شيء

ما لا يتجى بالخط والاتفاق : فيقال له أليس صاحب المهنة إنما يفعل من أجل

١٢

شيء ما وهو حى قادر مرید مفكر عالم لما فى الشيء الذى يقصده ويفعل من أجله

من المنفعة ؟ فلا بد من نعم : يقال له أفكنذلك الطبيعة ؟ فإن قال نعم نقض قوله ،

٩٢ ط

وإن قال لا | فقد خالف موضوعه مثله . وقيل له ما تنكر من أن تكون المهنة يفعل

١٥

ما يفعل بها لغرض ما ومن أجل شيء ما ولا تكون الطبيعة كذلك ؟

ويقال لهم إن المهنة عندنا لا تفعل شيئاً ولكن ذا المهنة هو الذى يفعل

لأن الفاعل هو التجار والبناء لا البناء والتجارة ، والتجار والبناء حيان وهما

١٨

أعلى من الطبيعة الموات . وإذا كان الإنسان الحى هو الفاعل فهو الطبعى

عندكم فكانكم قسم الشيء على نفسه

واحتجوا أيضاً ببناء الحطاف لوكره والزناير لبيوتها وبآثار الحكمة فى ذلك

٢١

وأنها فعلت ذلك لغرض ما وأن فعلها ذلك بالطبع . فيقال لهم إنكم تخالفون

- في ذلك لأن فعل هذا الحيوان ليس هو بالطبع لأن الحي لا يفعل بالطبع ، وإنما المطبوعات كالنار وما جرى مجراها ، فكيف يكون أمثال هذه بالطبع ولها أفعال مختلفة كالطيران إذا احتاجت إليه والسكون إذا تعنت واستغنت عن الطيران وكاختيارها كل شيء مما يغذيها دون غيره وتخيرها لأوكارها المواضع العالية للكنية . ولكن الحيوان وإن كان غير مطبوع فله اختياراً ما وتميز وإن لم يكن له كل التميز ولا يبلغ منزلة العقلاء بعد . فهذه حية فأجعل الطبيعة حية ولا فقد خالفت حكم ما استشهدت به ، فأرنا في الطبيعة وقصدها مثلاً من الأشياء الموات كحرارة النار وهوى الحجر ولا فزع التليس . فإن قالوا إن الطبيعة تدبر تدبيراً طبيعياً وتقصد وتفعل قصداً وفعلاً طبعياً ، قيل لم انفصلوا عن زعم أنها تختار اختياراً طبعياً وتوثر شيئاً على شيء إشاراً طبعياً وأن النار تحرق إحراقاً اختيارياً . وهذا يتم وليس يجوز أن يفعل ويقصد ويريد ويوثر إلا المختار الحي ، والمطبوع الموات لا يوصف بذلك
- وَأَمَّا زَعْمُ مَنْ زَعَمَ أَنَّ الطَّبِيعَةَ لَا تَفْعَلُ وَلَا تَقْصُدُ وَأَنَّهَا ابْتَدَأَتْ حَرَكَهَ ، فَيَقَالُ لَهُ مَا تَرِيدُ بِابْتِدَاءِ حَرَكَهَ وَسُكُونِ ؟ أَرِيدُ | أَنَّهَا إِذَا كَانَتْ حَدَثَتْ الْحَرَكَةُ وَالسُّكُونُ وَالْمَوْتُ وَالْعِذَاءُ وَتَرْتَبَتْ الْأَشْيَاءُ وَوَضَعَتْهَا مَوَاضِعَهَا وَوَضَعَ شَيْءٌ لَشَيْءٍ بِهَا وَمَنْ أَجْلَهَا ؟ فَقَدْ وَاظَمَتْ الْقَوْمُ فِي الْمَعْنَى وَخَالَفَتْهُمْ فِي الْأَسْمَاءِ . وَإِنْ أَرَدْتَ أَنْ مَا يَحْدُثُ لَيْسَ بِهَا وَمَنْ أَجْلَهَا تَرَكْتَ الْقَوْلَ بِالطَّبِيعَةِ
- وَأَمَّا مَا حُكِيَ عَنْ أَنْطَلِيفٍ أَنَّ الْعَنْصَرَ وَحْدَهُ هُوَ الطَّبِيعَةُ فَإِنَّ الْكَلَامَ عَلَيْهِ فِي فِعْلِهِ كَالْكَلَامِ عَلَى مَنْ أَثَبَّتِ الطَّبِيعَةَ ، لِأَنَّهُ مَوَاتٌ تَحْدُثُ فِيهِ وَمِنْهُ الْأَشْيَاءُ لَا يَحْدُثُ حَتَّى وَلَا بِفَاعِلٍ حَكِيمٍ

- واستدلّ مَنْ زعم أنّ الطبيعة غير حكيمة ورام بذلك لإبطالها وأنها تفعل لا بقصدٍ ولا ترتيب بأنها موات وبما نشاهد من العاهات في أبدان الحيوان ومن نقصان أعضائهم وحواسهم ، ومن قرون الأيايل الطوال التي تضرّ بها ٣ وربما نطحت في أغصان الشجر حتى تُصاد وتلف ، وما يحدث من طول مناقير بعض الجوارح حتى تمنعها من تناول ما تقتنى > به < ، وما في الإنسان من الثديين اللذين لا ينتفع بهما ، ومن مجيء المطر في غير إينائه ومجيء البرد والحرّ في غير أوقاتها حتى يُفسدان الشجر وسائر النبات . وهذا داخل على الصنف الذين أثبتوا الحكمة للطبيعة . وقد زعم بعضهم أنّ ذلك لغلطٍ يعرض للطبيعة واعتدروا لذلك بأن قال يحيى النحوى في المقالة الثانية من تفسيره لسمع الكيان ، أنّ هذه الأمور طبيعيّة وليست بخارجيّة عن الطبيعة ، لأنّ الذي أوجبه الطبيعة الكلّيّة التي أوجبت الكون والفساد بحركات الكواكب وتغيّر العناصر مما توجه به بنية العالم . ولم تغلط الطبيعة الشخصيّة التي هي لكل واحد من هذه الأنواع ، وإنما منزلتها منزلة الصانع الذي إذا فسدت عليه الأشياء التي يعملها فصنعها على أحكم ما يمكنه ووقع فيها فساد لم يُنسب إلى غير الحكمة ، كالخشب ذات العقد والفساد الذي لا يمكن للتجارة إلحاق من صنعها كرسياً ١٥ جيّداً وسريراً مستويّاً . قلنا فإن يخلو ذلك من أن يكون بغلط من الطبيعة الكلّيّة | أو ليس بغلط . فإن كان بالغلط منها فقد صارت الطبيعة الكلّيّة تغلط وتفعل الفساد لعلّ من العلل وهذا خلاف قولهم . وإن جاز أن تغلط الطبيعة الكلّيّة جاز أن تغلط الطبيعة الشخصيّة ويؤول الأمر إلى ما قال هؤلاء . وقال بعضهم إنّما حدث لشيء في الهوى يعوق الطبيعة عن تصويره على ما تُحبب ، فيقال لهم إنّما زدتمونا دعوى أكّدتكم بها دعوى ٢١

(٤) وربما محتجنا به — (٧) أوقاهه غ — (١٠-١١) الذي أوجبهنا غ — (٢٠) في ، كذا فوق السطر وفي النص : من

ويقال لمن زعم أن الطبيعة تفعل بغير قصد فكيف زعمتم أن تركيب  
 الإنسان من فعلها ، وكيف يقع مثل هذا من غير قصد ؟ بل يجب على حسب  
 ٣ ما اعتلتم به أن تكون الطبيعة تخطئ وتصيب  
 وقد سألتنا الجميع في الطبيعة بما فيه كفاية . فأما ما حكينا عنهم في الطبيعة  
 وقول بعضهم أنها فوق الفلك وقول الآخر أنها دونه فهو خلاف فيما بينهم ، وقد  
 ٦ بينا في قوليهما حجتهما

ويقال إن الجنين يتصور — زعمتم — بطبيعته ، وطبيعته هي صورته التي  
 بها يتكون وينمى . فإذا كانت طبيعته هي التي تصوّره فقد صار المصور هو  
 ١ المصور . ولو جاز ذلك جاز أن يكون المؤلف هو المؤلف  
 وقد كان أبو هلال الحمصى المترجم لكتب اليونانيين زعم أن هذا العرض  
 إنما هو في الرحم ولكنه يخرج من الرحم فيداخل النطفة ويصورها كما تخرج  
 ١٢ من حجر المغناطيس قوة تجذب الحديد . وإنما قال ذلك هرباً من أن يقول إن  
 المصور هو المصور . قيل أفليس حجر المغناطيس قد يفعل ذلك عندكم  
 وبينه وبين الحديد فرجة وحاجز ؟ فلا بد من نعم . يقال له فكذلك يجوز  
 ١٥ أن يكون الرحم والنطفة ؟ فإن قالوا نعم تركوا قولهم ، وإن قالوا لا خالفوا بين  
 موضوعهم ومثله . ويقال إن تصور الفرج في البيضة بمنزلة تصور الإنسان  
 في الرحم ، فأى قوة داخلت البيضة ؟ ويقال له كيف تخرج من الرحم أو من  
 ١٨ البيضة قوة فيكون عنها أشياء مختلفة كالسمع والبصر وغيرهما وجوهر الرحم  
 جوهر واحد ؟ ويقال له لم لا تقول إن قوة تخرج من الأم دون الرحم  
 و ٩٤ ومن الهواء ومن الزمان أو من غير ذلك ؟

وأما من زعم من أهل الدهر أن في المنى قوة تُصور الجنين إمامته وإما من دم الطمغ فإنهم استدوا على صحة ذلك بأن المنى إذا لم يكن في الرحم لم يكن جنيناً ؛ فيقال لهم ولو كان يكون المنى يكون الجنين فقد يكون في الرحم وتم له الشهور ولا تجد المرأة علة ولا يكون الجنين ، فلست أرى وجود المنى إلا بمنزلة عدمه . ويقال لهم ما يُدريك لعل في الرحم قوة تُصور الجنين في المنى ؟ وهذه ظنون الاستدلالات

وأما زعم من زعم منهم أن في الرحم قالباً يتصور فيه الجنين فإنهم قالوا : لا بد للصورة من مصور يلامسه يعاينه أو تقذف النطفة في قالب تتصور فيه ، فلما لم يكن في الرحم من يعاين ويلامس ولا يتبين ذلك لو أراد مريد في ظلمة الرحم وامتناع <.....> التي هي النطفة ثبت أن النطفة تقذف في قالب . فيقال لهم فهل شاهدتم طينة تقذف في قالب فتأتي بعد قذفها مدة طويلة ؟ فإن قالوا نعم أ كذبهم الوجود ، وإن قالوا لا قيل لهم فما أنكرتم من أن تكونوا لم تشاهدوا مصوراً إلا بمؤاتاة ، وقد يجوز أن يصور مصوراً لا بمؤاتاة . ويقال لهم نرى النطفة جوهرًا متشابه الأجزاء وحكم التشابه الأجزاء كالذهب والفضة والنحاس إذا صب في قالب <.....> اختلفت صورتها لأن جوهرها وجوهر الإنسان مختلف فيه عظم ومخ رطب وعين ودراك وجلد يمنع من الإدراك . ويقال لهم وكيف ذهب العين إلى موقعها دون أن تنزل عن موضعها ويكون في مكانها بعض جسد الإنسان ؟ وكذلك السؤال عليهم في سائر الأعضاء المرتبة في موضعها . ويقال لهم اعلموا على أن في الرحم قالباً فيه يتصور الجنين ، فهل

(٨) لا بد للصور خ — بلامته ومبناه أو تقذف الطيمة خ — (١٥) لل صواب : في قالب < أن لا تختلف صورته وأما النطفة فقد > . اختلفت — (١٦-١٥) وجوهر الانسان خ

في البيضة قالب يتصور فيه الفرخ ؟ فإن قالوا نعم أكذبهم الوجود ، وإن قالوا لا فكيف يتصور ؟ ويقال في تصور النبات والشجر مثل ذلك . ويسألون عن الحيوان الموجود في الأرض من الحشرة ما السبب في تصورهما ؟

٩٤ ظ وبعد فإن جالينوس قد عني بأمر التشرح و < كان > يدعى فيه دعاوى | ولكن مؤكداً للقول بالدهر . ويقال لهم هبنا لا يمكننا تشرح أرحام النساء ، قد شاهد أرحام الغنم وأجوافها فلنسا نرى من ذلك شيئاً وكيف تصورت الأجنة فيها

فأما ما حكه جالينوس عن بقراط من أن مقام المني مقام الفاعل والمفعول ٩ وقول أرسطوطالس انه يعطى الدم منه الحركة ويستحيل وقول جالينوس انه يكون من المني ، فإرأيته في كتاب المني ، حكى عن بقراط ولا عن نفسه فيه حجة بل ادعى وتحكم وهذى وخرف ، وأكثر ما رأيت قال في ذلك ان المني إذا خرج من الرحم لم يكن الجنين وأن المني جوهر مبنئ ملتئم الأجزاء يصلح للتمدد . وهذه دعوى ادعاها وقد خالفه فيها أرسطوطاليس . والذي نجده أن المني قد يكون في الرحم فلا يتكون منه ولا بحركته جنين . وفي ذلك لا كذاب قولهم انه عنه أو منه كان الجنين . وأما صلاحه للتمدد فما هو إلا بمنزلة البصاق والمخاط والدم في ذلك وليس في هذا دلالة . وأما ما قاله بعد ذلك من أن العروق تمتد بالدم والشريانات بالروح ، فيقال له ما الدليل على ما ادعيت في الظلمات التي لا تقع عليها المشاهدات ؟ ١٨

وأما قوله أن الجنين بمنزلة النبات فإنه أراد أن يقره عند نفسه بما يدعيه بعض الناس أن النبات من الطبيعة ، فالدلالة على أن الجنين والنبات جميعاً ليسا

(٣) من الحشرة خ — (١١) وحرف خ — (١٢) ملتأم خ — (١٩) عند نفسه بما خ — (٢٠) على الجنين خ ، وإضيف « أن » على الهامش



من الطبيعة دلالة واحدة . وشئ آخر وهو أن النبات لا يفارق بطبعه عندهم  
الموضع الذى نشأ فيه حتى يقطعه قاطع أو يقلعه قاطع ، والجنين ليس كذلك لأنه  
يفارق موضعه من غير مزعج أزعه . ووجه آخر وهو أن النبات منذ يكون <sup>٢</sup>  
إلى أن يفسد لا بد له من مكان متصل به وكائن فيه ومستقى منه ولا يجوز أن  
يكون كاملاً قائماً إلا كما وصفنا ، والحيوان أجمعه يكون تام الصورة كامل المعنى  
وإن فارق الرحم التى كان فيها . وأكثر النبات إذا قطعت رؤوسه نبت وكمل <sup>٩٥ و</sup>  
ومنه ما تقطع أغصانه وأطرافه فينبغه ذلك ولا يضرب به ، وليس كذلك الإنسان .  
فإن كان الإنسان نباتاً لأن فيه حالاً تشبه النبات . فحال أن يكون غيره لأن فيه  
خلاً كثيراً لا تشبه النبات <sup>١</sup>

فأما ما حكاه جالينوس عن أنباز قلنس من أن أجزاء الإنسان منقسمة في حتى  
الذكر والأنثى فلا فصل بين هذا القول وبين من قال أن أجزاء الولد من أحدهما  
أو منهما منبثة في رحم المرأة وإن متى الرجل يصحها وانها منقسمة في الأغذية <sup>٢٣</sup>  
أو الهواء ، وهذه كلها دعاوى لا برهان عليها . وأما من زعم أنه يخرج من أعضاء  
الإنسان أجزاء لطيفة فيها من جنس كل عضو من أعضاء بدن الإنسان فيقال لهم  
لو كان هذا على ما يزعم هؤلاء لوجب أن يكون ولد الأعشى أعشى وولد الأعور <sup>٢٤</sup>  
أعور وولد المقطوع اليد لا يد له وليس الأمر كذلك

واستدل من زعم أن لا نهاية لأجسام العالم من أقطاره بأن قالوا إننا لم نشاهد  
جسماً إلا وبعده ذراع من أى ناحية قصدنا إليه . فيقال لهم أنتجرونا عن المودان <sup>١٨</sup>  
الذين ينشأون في بلادهم هل يجب عليهم أن يقتصوا أن لا إنسان إلا أسود ؟ فإن قالوا

(٢) الذى يتر فيه خ — (٢-٣) كذلك لا يفارق خ — (٤) وضفى منه خ — (٩) خلاص

خ — (١١) فلا يفعل بين خ — أجزاء الولد في حتى احباصا او منها خ —

(١٢) يجمعها خ — (١٣) دعاوى — (١٨) اليها خ

نعم أبطلوا ما نشأ به ، وإن قالوا لا أبطلوا استدلالهم . ويقال لهم هل يجب  
على من نشأ في القرية أن يحكم أنه لا بر إلا ومن ورائه بر ؟ ويلزمهم نظير ما ألزمنهم  
واستدل أرسطوطاليس < على > أنه لا نهاية لحركات العالم بأدلة أحدها أنه قدم

فيه أن العالم قديم ، وهو قوله أن الحركة إن كانت مبتدئة في زمان فقد بقي الجسم  
زماناً لا نهاية له غير متحرك ثم تحرك ، وإذا كان له محرك قديم فحركة فقد استحال أو  
استحال الجسم الذي حركه ، وأيتهما استحال فقد كانت حركة قبل أن تكون حركة .

ولو أعطينا أن الجسم لم يزل لوجب أن يكون لم يزل يتحرك ويسكن ولكن  
هذا مما منعه إتياء . وقولنا أن الجسم والحركة جميعاً حادثان ، وقد أفسدنا قبل هذا  
الموضع أن يكون الباري جل وعز ذا فعل بعد أن لم يفعل فقد استحال . وهذا

الليل الذي ذكره في «سمع الكيان» في المقالة الثامنة منه

واستدل أيضاً على أن الحركة لم تزل بأن الزمان عدد حركة الفلك أو حادث  
عنها ، ولو حدث الزمان لكان قبل حدوثه زمان لأنه لا بد لمن أثبت حدوثه

من أن يقول كان بعد أن لم يكن ، والقبل والبعد وكان بعد أن لم يكن أدلة على  
الزمان . فإذا قال قائل كان الزمان بعد أن لم يكن فقد أثبت زماناً قبل حدوثه ،  
وإذا ثبت أن الزمان قديم والحركة قديمة . وهذا دليل استدلال به في مقالة اللام  
من كتاب ما بعد الطبيعة . وهذا شبيه بدليل قد استدل به برقليس ، وقد  
قلنا في مناقضته فيه بما نكتفى به

غير أننا نقول أيضاً إننا نجيب بغير ما قدرته جواباً ونقول إن الزمان متناهي ،  
وقول من قال أنه لا أول له محال وهذا إنما هو تعلق بالشغب في الالفاظ .  
وقد نقول يوم السبت قبل يوم الأحد ، فإن قالوا أن بينهما آناً قبل لم أوليس

(٤) مبتدئة غ — (٨) جميعا خاديين غ — (٩) وعز إذا فعل غ — (١٢) اثبت حدثه

خ — (٢٠) بينهما آن خ

يوم السبت قبل الآن الذي بينه وبين الزمان ؟ فلا بد من نعم . يقال لهم فعلى قياس ما استدل به أرسطوطالس يجب أن يكون زمانان معاً في حال . ويقال لهم أليس أجزاء الزمان تحدث وتبطل ؟ فلا بد على قوله من نعم وإلا كان يوم السبت لم يزل فيجب أن يكون لا يزال . يقال له أخدوثة وبطلانه في زمان ؟ فإن قال لا وهو قوله : قيل له فقد صار الزمان يحدث ويبطل لا في زمان ، وهذا نقض قولك . ويقال له إذا زعمت أن الزمان إن كان حادثاً فلا بد من أن يكون قبل < حدوثة زمان > فبأي شيء تنفصل بمن زعم أن المكان إن كان موجوداً في العالم فلا بد من أن يكون في مكان ، فيبطل هذا القائل المكان أو يكون كل مكان في مكان لا إلى نهاية ؟

وما يستدل به أيضاً على قدم الحركة بأن زعم أن حركة الفلك دورية ، وإذا كانت دورية فلا ابتداء لها ولا انتهاء . وقد نقضنا هذا فيما أتى به ابرقلس وأذكر ما به هنا

وقد زعم ثابت بن قرة أن حركة الفلك حركة واحدة لم تزل ولا تزال وأنها إنما تكون حركات على قدر ما تنوهم ونعله فيها . وإنما قال هذا هرباً من أن يلزمها العدد فيكون إما زوجاً وإما فرداً ويلزمه فيها مسائل توجب التناهي ، فزعم أنها تحدث دائماً وسميها حركة تجرى — قال — لأنها حركة دائمة ، وكيف تكون حركات وليس يفصلها سكون ؟ يقال فيجب أن تكون حركته في زمان أرسطوطالس هي حركته في زماننا هذا ، ولوجاز هذا لجاز أن يكون زمان أرسطوطالس هو زماننا وهذا تجهل . بل يجب أن تكون موجودة معدومة ، لأن ما مضى منها فليس هو الساعة وما منها الساعة الفلك متحرك به فوجود ،

(١) لعل الصواب : وبين الأحد — (١٧) فقال فيجب خ — (١٨) هي حركته :

مكرر في خ — (٢٠) به موجود خ

فهي موجودة معدومة وباقية مستأنفة إذ كان منها ما قد مضى ومنها ما يستأنف .  
ويقال له لِمَ زعمت أن حركة الفلك حركة واحدة ؟ فإن قال لأنه لا سكون بينها  
وكل حركة لا يفصلها سكون فهي واحدة ، قيل له أليس هي واحدة وإن منها  
ما قد مضى ومنها ما لم يمض ؟ فلا بد من نعم . يقال له فما تنكر من أن تكون  
حركة واحدة وإن فصلها سكون ؟ فإن قال إن قولك ماض وأتى ومضى ولم  
يمض إنما هو على حسب ما توهمه ، قلنا لم نسأل عن توهمنا وإنما سألنا عن  
الحركة وحكمها في أنها واقفة وماضية ومستأنفة لا عن غير ذلك . ويقال  
لهم أفرأيتم إن توهمنا في حركة الفلك سكوناً تكون حركتين ؟ فإن قالوا نعم قيل  
لهم وكذلك لو توهمناها جسمًا لكانت جسمًا ؟ فإن قالوا لا قلنا ولا يجب إذا  
توهمناها ماضية أن تكون ماضية وإذا توهمناها مستأنفة أن تكون مستأنفة ،  
فأجيبوا عنها في نفسها وتركوا التعلق بالتوهم . فإنما لم نسأل عنه ولا قرّج لكم  
فيه . ويقال له أخبرنا عما لو توهمنا الجوهر غير قائم بنفسه والعرض قائماً  
بنفسه والفلك مرتباً أو مثلاً أو من الطبائع الأربع أو كائناً فاسداً كان يجب أن  
يكون ما توهمناه على ما توهمناه ؟ فإن قالوا نعم تركوا قولهم ، وإن قالوا لا قلنا  
وكذلك إذا توهمنا | حركة الفلك التي هي واحدة في نفسها حركات كثيرة  
لم يجب أن تكون حركات كثيرة

وزعم ثابت بن قرّة أن ما لا نهاية له قد يكون موجوداً بالفعل . وزعم أن  
له نصفاً لأنه — زعم — لا ثلاثة منه مضت إلا وهي نصف لسته ولا خمسة  
إلا وهي نصف لعشرة ، وزعم أنه يزيد وينقص . وزعم أن له نصفاً لأن  
ما يمضي عشرات ولا عشرة إلا وفيها خمسة أفراد وخمسة أزواج ، فأما الأفراد  
فالأحد والثلاثة والخمسة والسبعة والتسعة وأما الأزواج فالاثان والأربعة

والسنة والثمانية والعشرة . فيقال له إذا زعم أن ما لا نهاية له < . . . . >   
 أوليس إنما زاد على نهاية يجاوزها ما زاد ؟ فإن قالوا < لا > كابروا ، وإن قالوا   
 نعم أقرروا بتناهيه . فإن قال الحركات متناهية من إحدى جهتيها وهي الجهة التي   
 تلقى منها ، قيل له فتناهيها من إحدى جهتيها أليس هو تنأى ما لا نهاية له ؟ فلا بد   
 من نعم . وإذا جاز أن يتناهى ما لا نهاية له من جهة فلم لا يجوز أن يتناهى من   
 جهتين ؟ ويقال له إذا جاز أن يكون ما لا نهاية له يزيد وينقص فلم لا يكون   
 ما يتناهى لا يزيد ولا ينقص ؟ ويقال له إن كان لما لا نهاية < له > نصف   
 على الوجه الذى وصفت فأزعم أن له طرفين لأن ما مضى منه عشرات ومئون   
 وألوف وهذه كلها أول وآخر   
 ١

وزعم أنه لا حركة بعينها إلا محدثة وجميعها قديم — قال — كما أنه لا حبة   
 من حبات الحنطة إلا ولها شكل وصورة والكرّ منها [ صورة ] شكل وصورة   
 ليس لكل واحدة منها . فيقال له فأخبرنا عن إنسان لو أثبت كل إنسان   
 بعينه أسود هل يجب عليه أن يقول كل إنسان أسود ؟ فإن قال لا تجاهل وقد   
 سألتناه عن هذا ، فقال نعم قلنا فلم لا يجوز له أن يقول إن كل إنسان بعينه أسود   
 والجميع بيض ، ونجعل هذا قياساً بحبات الحنطة والكرّ ؟ فلم يكن عنده   
 في هذا فصل

وحكى عن أبى يوسف بن إسحق الكندى أنه كان يزعم أن حركة الفلك   
 واحدة والزمان واحد لم يزل وأن غداً موجود غداً معدوم اليوم وأن اليوم   
 موجود | اليوم معدوم غداً وأنها غير منفصلين في وجود ولا وهم . فيقال   
 له فقد كنّا نحن إذن بما نحن أشخاص في زمن بطلبيوس بل نحن كائنون   
 في الزمان الذى يأتى بعد ، وهذا تجاهل . ويقال كيف ندخل نحن في الزمان   
 ٢١

الذى يأتي أو يأتي هو إلينا حتى نكون فيه والأشياء على مراتبها وليس حدوث ؟  
ويقال له فيجب على هذا القول أن تكون حركة اليوم هي حركة غداً ، وإذا جاز  
٢ هذا فلم لا يجوز أن تكون حركة الإنسان اليوم حركته غداً ؟ وهذا محال  
كله وتجاهل < إلا > أن يفهم منه القول بالدهر

ويقال لأرسطوطالس ومن يذهب مذهبه في تنامي أجسام العالم وارتفاع  
٦ النهاية عما مضى من حركاته : إذا كانت لا حركة إلا وقبلها حركة فلم لا تزعمون  
أنه لا ذراع إلا وبعده ذراع

واستدل بعضهم على أنه لا حركة إلا وقبلها حركة بأنهم لم يشاهدوا حركة  
٦ إلا وقبلها حركة . فيقال لهم أخبرونا عن إنسان دخل على قوم وهم مجتمعون  
في دار هل كان يجوز له أن يقول إنه لا واحد منهم إلا وهو مجتمع مع صاحبه  
في تلك الدار لأنه لم يشاهدكم إلا كذلك ؟ فإن قالوا نعم تجاهلوا ، وإن قالوا  
١٢ لا نقضوا علتهم ، وكذلك إن قال إن قبل كل حركة حركة

فأما ما حكاه فلوطرخس عمن زعم من الفلاسفة أن العوالم بلا نهاية  
فإنه حكى عن مطرود < ور > س منهم أنه احتج لذلك بأن قال إنه محال أن تنبت  
١٥ سنبلة واحدة في صحراء واسعة وكذلك لا يكون عالم واحد فيما لا نهاية له .  
وهذا إنما هي حجة — إن صحت — على من يزعم أن الأشياء لا نهاية لها وأن  
العوالم واحدة منها عالم واحد . وبعد فقد تكون ؟ صحراء فيها سنبلة وغير سنبلة ،  
١٨ فهل يجوز أن تكون عوالم وغير عوالم ؟ فإن قال نعم ترك قوله أن الأشياء عوالم  
لا نهاية لها ، وإن قال لا يخالف موضوعه

— (٢) هي حركته غداً خ — (٤) < إلا > : في الاصل يائس قبل « ان » —

— (٨) لم يشاهدنا خ — (٩) عن انسان : وعلى الهامش : « لو ان انساناً » —

— (١٠) لا واحد منهما خ — (١٤) Μηρόδωρος ، مطرودس خ — (١٧) واحدة

منها : كذا في الاصل

وقد سألم أرسطوطالس في المقالة الأولى من كتابه | وفي السماء ، في ٩٧  
ذلك فقال : ليس يخلو عناصر هذا العالم من أن تكون موافقة لتلك العناصر  
في المعنى أو في الاسم . فإن كانت في الاسم فتلك النار ليست بمحرقة وكذلك ٣  
سائر العناصر ليست كهنه ، وإنما علق هذا القائل أسماء العناصر على غيرها .  
وإن كانت في المعنى وكانت نار هذا العالم تذهب عن مركزه فلو توهمنا عالماً  
فوق هذا العالم لكأنت النار تذهب إلى مركزه ، وهذا خطأ وهو داخل في ٦  
القسم الأول . فإن قالوا إن كل عالم يذهب عن مركزه يفسد ، قيل لهم  
إن النيران ليس تختلف حركاتها لاختلاف أماكنها فالنار التي في المشرق تذهب  
عن المركز والنار التي في المغرب أيضاً تذهب عنه . ويقال لهم إذا جاز ٩  
أن يكون في نار هذا العالم مذهب عن مركزه فقد اختلف حكمها ، فما ينكر  
قائل هذا القول من أن تكون نار هذا العالم محرقة ونار ذلك العالم ليست  
محرقة ؟ ١٢

فأما ما حكاه عن سالوقس فإنه احتج لقوله في أن هذا العالم لا نهاية له  
بأن قال : إذا تناهى العالم فهل يتناهى إلى شيء أو لا إلى شيء ؟ فإن كان إلى شيء  
فهذا قولي ، وإن كان لا إلى شيء فيجوز أن يطابق لا شيئاً ويماس لا شيئاً كما ١٥  
تناهى لا إلى شيء . فيقال له ما تنكر أن يكون التناهي إنما هو أن يكون  
للشيء نهاية حالة فيه وليس يحتاج إلى غيره ؟ والمماسة تقتضي مماسين كما أن المشاركة  
تقتضي مشاركتين ١٨

قالوا ولو أن واقفاً وقف في آخر حيز من حدود العالم هل كان يرى  
شيئاً أم لا يرى شيئاً ؟ فإن كان يرى شيئاً فهو قولي ، وإن كان لا يرى شيئاً

(٧) قالوا بأن كل عالم خ — (٩) على المركز خ — (١٣) سالوقس خ —  
(١٥) مطابق خ — (١٧) والمماسة تقتضي مماسة خ .

- فهل يجوز أن يُخرج يده أم لا ؟ فإن قال لا قيل فما الذي يمنعه ؟ وإن قال نعم قيل فإذا تحركت يده فهل تتحرك في شيء ؟ فإن قالوا نعم قيل هذا قولي ، وإن قالوا لا قيل لهم فإذا تحركت يده لا في شيء فلم لا يماس شيئاً ؟ ويقال لمن اعتل بهذا ما تنكرون من أن يكون الرائي إذا توهمناه واقفاً على حد العالم لا يرى شيئاً إذا كان لا يترأى له ؟ وأما ليخرج يده فقد قال قوم | انه لا يجوز ليس لأن مانعاً يمنعه ولكن لأنه محالٌ تحركه لا في شيء لأن الحركة قطع لمكان فإذا لم يكن مكان فلا قطع ، وقال آخرون <إن> جاز أن تتحرك يده لا في مكانٍ فجاز أن يبطل المكان وتتحرك اليد .
- وأما من زعم أن العالم واحد وبعد ذلك عنصر لا نهاية له فلم أقف لهم على علة ، ولكن يقال لهم ما تُنكرون من أن يكون عوالم لا نهاية لها وراء ذلك العنصر وذلك الخلاء ؟

(٤) واقفاً خ — (٥) اذا كان لا يترقى له خ — وأما ليخرج خ — (٧) <إن> جاز : جاز خ — (١١) لها قول ذلك خ — الخلاء آخر المقالة والمحمد لله حق حمده ومستوجب شكره وصلى الله على سيدنا محمد وآله وسلم تسليماً كثيراً وحسبنا الله ونعم الوكيل



## مقالة في أمارات الإقبال والدمرة

ذكر البيروني هذا العنوان في قسم ما ألفه الرازي « في فنون شتى » ، (١)  
 وذكر ابن أبي أصيبعة المقالة بعنوان « كتاب علامات إقبال الدولة » ، (٢) .  
 وقد اعتمدنا في نشرتنا على النسخة المخطوطة المحفوظة بخزانة راغب باشا تحت  
 رقم ١٤٦٣ ورق ٩٨ و - ٩٩ ط ، والمقالة ترد فيها عقب « المقالة فيما بعد الطبيعة »  
 المنشورة من قبل (٣) . ويحتوي هذه المقالة سياسي أكثر منه فلسفي ولعل الرازي  
 ألفها قصداً منه إلى التقرب من بعض أمراء زمانه (٤)

---

(١) فهرست كتب الرازي رقم ١٨٢

(٢) ج ١ ص ٣١٨ س ٢٩

(٣) راجع ما قلناه في ص ١١٣

(٤) تذكرنا مقالة الرازي رسالة منسوبة إلى يعقوب بن إسحق الكندي « في ملك العرب  
 وكنيته » غير أن الرازي لا يكاد يشير فيها إلى أحكام النجوم كما فعل الكندي . راجع  
 O. Loth, *Al-Kindi als Astrolog* (Morgenländische Forschungen,  
 Leipzig 1875, p. 261-309).

قال أبو بكر محمد بن زكرياء الرازي : اعلم أن الأمر المسمى إقبالاً ودولة  
 ٢ وإن كان القول في سببه والنظر فيه والإبانة عنه عسراً غامضاً وطويلاً بعيداً  
 فإن لجيئه وموافاته أمارات وشواهد مبشرة به . وغرضنا في هذه المقالة ذكر  
 بعض هذه الأمارات | باختصار وإيجاز ما أمكن ذلك ٩٨ ظ

٦ فنقول وبالله التوفيق : إن من أمارات الإقبال التنقل والعلم < الذي >  
 يقع للمرء ضربة واحدة ورفعته إلى حال جليلة بالإضافة إلى ما كان عليها . وذلك  
 أن حدوث مثل هذه الحال يدل على تيقظ السعادة له — كائناً ما كان — عن أي  
 ١ سبب كان لمطى كان أو طبيعى — بقوة قوية لا تكاد تقصر وتنى وتخمد سريعاً لفرط  
 قوتها وغزارة مادتها . والدليل على ذلك اضطلاعها بنقل المنقول هذا النقل  
 الغريب البديع الذى لا يمكن أن يحدث من قوة مهيئة ولا نزرة مادة ،  
 ١٢ فوقوع النقلة من حاله إلى ما هو أجل منها كثيراً جداً من أمارات وفور قوة  
 الناقلين وغزارتها ومن أجل ذلك هو أحب الأسباب الدالة على الإقبال  
 ومن أمارات الإقبال والدولة اتساق الأمور وإطرادها ومجيئها ووقوعها  
 ١٥ على موافقة التنقل المدال ولو في دقائق الأشياء وخسانسها فضلاً عن جلائها  
 وعظائما ، لأن ذلك يدل على أنه مسوس ومكثى ومؤيد بقوة غير قوته وأنه  
 متكفل به ومصنوع له

١٨ وقد كانت قدماء الملوك وأجلتهم يستدلون بما يقدم إليهم الطبّاخون من  
 الأطعمة التي كانت تقع بوقوع شهورهم — من غير أن يكونوا تقدموا إليهم فيها

(٨) كائناً ما : وفوق السطر : من كان — (١١) أن يحدث : اضيف على الجاهل

(١٣) وغزارته خ — (١٥) النقل ، صحه الاستاذ احمد أمين : التجل خ

- وأمرهم بها — على ثبات الإقبال والدولة فضلاً عما يقع من < غير > ذلك من جلائل الأشياء وعظائمها كتنكبات الأعداء وبوار المضادين والمخالفين والمنازعين
- ومن أمارات الإقبال والدولة ما يحدث من أخلاق النفس الموافقة للرياسة<sup>٣</sup> المعينة المقوية عليها بعلو الهمة والنبل والجود وقلة مهابة الأكفاء وفضل الرأي وإجاده : فإن مثل هذه الأمور لا تحدث في الإنسان إلا وهو يراد<sup>٩٩</sup> و للمرتبة التي يرتقى إليها بهذه الأخلاق ونحوها ، فأعله<sup>٦</sup>
- ومن أمارات ذلك أيضاً عشق الرياسة وفرط محبته لها حتى إنه لا يرى عيشاً إلا بها ولا يوماً أمراً سواها . فإن ذلك يدل على أنه مهيباً لها ، لأن الطبيعة لا تفعل شيئاً باطلاً بته ولا تترك قوة عطلاً ، ولم يكن يتمكن في نفس هذا<sup>٩</sup> المعنى هذا التمكن ويقوم فيها هذا المقام إلا وهي نفس مهينة للرياسة لا غير . ولولا ذلك لكانت هذه القوى فيها فضلاً وباطلاً ، وذلك ما لا يكون
- ومن أمارات ذلك أيضاً ما يحدث له من الحلم والتؤدة في الأمور التي فيها<sup>١٢</sup> تجسس وشبهة ، لأن ذلك يدل على أنه محروس من ركوب الخطايا والوقوع في الزلل وأنه مجرئ به إلى إدراك حقائق الأمور
- ومن أمارات ذلك أيضاً فضل صلق ودقة حسن النفس والادكار<sup>١٦</sup> والتخمين على ما كان له قبل ، فإن ذلك يدل على أنه مسدد موفق بقوة إلهية تجرى به إلى أن يكون فاضلاً ورئيساً سائساً لشدة حاجة الرئيس والسائس إلى فضل وعلم واستغناء المسؤولين عن مثل ذلك لا تنساب أمرهم إلى السائس<sup>١٨</sup> واكتفائهم بسياسته
- ومن أمارات ذلك أيضاً الميل إلى موافقة الخطاء والأصحاب والأعوان

(١) يقع من ذلك ومن جلائل خ — (٥) فإن قيل هذه الامور خ — (٦) إليها وبهذه خ — (٩) باطلاً ولا خ — ولم يكن ليتمكن خ — لل صواب : من النفس — (١٠) وتقوم خ — (١٢) له في الحلم خ — (١٦) والتخمين على ما خ — (١٨) اللوس عن خ

والحجة لصالح أمورهم باستجلاب موداتهم وخلوصهم له — لأن ذلك يدل على أنه قد أُعطِيَ القوة التي تدوم — وتسخيرهم وربطهم بها لنفسه ، و [في] ذلك أنه لا يتفرقوا عنه وأن لا يُضمرُوا له سوءاً وأن لا يروا عيشاً إلاّ معه وبه .  
 ٤ وتنتج < من > ذلك صدقُ مجاهدتهم الأعداء عنه وبذلهم أنفسهم دونه  
 ومن أمارات ذلك أيضاً إقبال الخدم والأصحاب < عليه > . وفضل إجلالهم ومبايحتهم له من غير أن يكون حدثت له في ذلك الوقت حالة ظاهرة توجب ذلك | من مزيد في رتبة أو زيادة في إحسان أو إساءة ، فإنّ ذلك إذا كان دليلاً على أُلْهِتْ حادثةُ إلهية واقعة في النفوس طارئة عليها دلالةُ الرياسة والدولة  
 ٦ ومن أمارات ذلك أيضاً خُلُوُّ قلبه من الضغائن والاحقاد التي كانت في نفسه على أكفائه وأجلة أصحابه وخُلُطائه فضلاً عليهم ، وإنها ممتنٌ يُحب أن يسوس ويستصلح لا ممتن يستفسد  
 ٧ ومن أمارات ذلك أيضاً ميل النفس إلى العدل وكرهيتها الجور وإن كان له عاجلٌ ناجز ، لأنّ ذلك يدل على أنّ نفسه مَوْقِنَةٌ بالتمكّن من الملك ودوامه وليست بحتِطّة مغتمة . وليس ذلك منها إلاّ بحمل قوة إلهية لها على ذلك ، ولن يقع هذا الخلل منها لها على هذا المعنى إلاّ وقد أهلها لدوامه وبقائه وأكسبه ذلك ميل الرعايا المملوكين والمسوسين إليه . وفي ذلك توطيد ملكه وإرساء قواعده والبدء من الوهن والتضعف وانزعال المناوئين والمضادين وإجلالهم إياه وشوقهم إلى مثل حاله إن سأسه  
 ٨ فهذه أمارات الإقبال الأشرف الأعظم والتي يرجع إليها ويدخل في حتمتها سائر الأمارات الصغيرة الجزئية

(١١) تسوس خ — ويستصلح الامن يستفسد خ — (١٣) عاجل باخر خ —  
 (١٤) قوة الهيئة خ — وان يقع خ — (١٥) وقد أهل خ — (١٥-١٦) والبسته ذلك قبل الرعايا بالمملوكين خ — (١٧) وانزعال خ — ساسه : كذا خ — (١٩) . لجزئية آخر المقالة والحمد لله حق حمده ومستوجب شكره وصلى الله على سيدنا محمد النبي وآله الطيبين الطاهرين وسلامه خ

## من كتاب اللذة

للازى منهج مشهور في اللذة أشار إليه في كتاب الطب الروحاني (١) وفي كتاب السيرة الفلسفية (٢) وجعله أيضاً موضوعاً لتأليف خاص له سماه ابن النديم (٣) وكتاب اللذة مقالة ، وسماه البيروني (٤) وفي اللذة ، وسماه الرازي نفسه (٥) ومقالة في مائة اللذة . أما ابن أبي أصيبعة (٦) فقد لخص موضوعه قائلاً : وكتاب في اللذة غرضه فيه أن يبين أنها داخله تحت الراحة .

يظهر أن الرازي تأثر في قوله في اللذة والآلم بما قاله افلاطون في كتاب طينلوس (٧) ولعله لم يرجع إلى ترجمة هذا المصدر مباشرة (٨) بل اقتبس منه بتوسط تأليف الجالينوس أو غيره من أطباء اليونان (٩) ، وقد نرى

(١) راجع من فوق ص ٣٨ - ٣٩

(٢) راجع من فوق ص ١٠١ - ١٠٣

(٣) ص ٢٩٩ س ٢٥ ، راجع أيضاً ابن الفطى ص ٢٧٣ س ١٤

(٤) فهرست كتب الرازي رقم ٦٤

(٥) كتاب الطب الروحاني ص ٣٨ س ٥

(٦) ج ١ ص ٣١٥ س ٣٠

(٧) ص 61 d-e ، راجع أيضاً De Boer في ص ١٥ من مقالاته المذكورة من

فوق ( ص ٢ )

(٨) ورد في فهرست كتب الرازي ذكر « تفسير كتاب طينلوس » ( راجع البيروني

رقم ١٠٧ )

(٩) راجع أيضاً قول الشيرازي المذكور فيما على

جالينوس يذكر في « تلخيصه لكتاب طيلاس » (١) رأى افلاطون بهذه العبارة :

« إن افلاطون بعد هنا قال في اللغة والأذى هذا القول : أما أمر اللغة والأذى فعلى هذا ينبغي أن يتوهم ، وهو أن كل أثر خارج عن المجرى الطبيعي يظهر ويبدو جملة في دفعة فهو مؤلم والرجوع جملة في دفعة إلى الحال الطبيعية لذئذ . وأما ما يكون يبدو قليلا قليلا فغير محسوس وما كان على ضد ذلك فأمره على الصد . وأما الشيء الذي يكون بسهولة فكله لا يحس ولا يكون منه ألم ولا لغة » (٢)

هذا وإن ابن القفطي (٣) وأبا الفرج بن العبري (٤) والعلامة الحلي (٥) يرون

(١) ضاع الأصل اليوناني لهذا الكتاب الذي هو قسم من جوامع كتب افلاطون لجالينوس . وقد وصلت إلينا ترجمة عربية منسوبة إلى حنين بن اسحق سأنشرها مع صديقي R. Walzer في سلسلة البحوث المتعلقة بترجمة كتب افلاطون إلى اللغة العربية (Plato Arabus I)

(٢) هذا النص مأخوذ من نسخة آيا صوفيا ٢٤١٠ ورقة ١٠ وهو يوافق قول افلاطون كل الموافقة

(٣) ص ٢٥٩ - ٢٦٠

(٤) تاريخ مختصر الدول لعماد الدين الأتوني ص ١٨٩٠ ص ٧٧ : « وفي هذا الزمان كان فورون الفيلسوف الكلداني [ وعند ابن القفطي : الذي ] وكانت حكته هي الحكمة الأولى .... ثم مال الناس عنها وقد انتصر لها أناس من المتأخرين منهم عهد بن زكرياء الرازي لأنه لم يغفل في العلم الإلهي ولا فهم غرض أرسطوطاليس فيه فاضطرب رأيه وتخلد آراءه صريحة وانتحل مذهباً عتيقاً مذهب فورون وضمّ أفواماً لم يفهم عنهم ولا هدى سيبلهم . وفرقة فورون يعرفون بأصحاب اللغة لأنهم كانوا يرون أن الفرض المقصود إليه في علم الفلسفة اللغة الحاصلة للنفس بمجردتها وهي مع البدن لإيجائها من غناب الجهل في الآخرة كما هو رأى أرسطو لأن النفس لا بقاء لها بعد البدن عندم »

(٥) راجع من تحت ص ١٤٤ تعليق ٢

## أن الرازي أخذ مذهبه عن فورون (Pyrrhon) الذي (١) ولعلهم يقصدون إلى

(١) يظهر أن هذا الاختباء نشأ من سقط حدث في نسخة قديمة لتأريخ الحكماء لابن الففطى أو في المصدر الذى اعتمد عليه ابن الففطى عند إحصائه لفرق الفلاسفة اليونانيين (ص ٢٥ - ٢٦) ، وهذا الفصل مأخوذ من تأريخ الفلاسفة لحسين ابن اسحق ومن رسالة أبى نصر الفارابى فيما ينبغى أن يقدم قبل تعلم الفلسفة (راجع ابن المقفود إليه في علم الفلسفة اللذة التابعة لمرقتها « . وأما ما نقرأه عند صاعد الاندلسى وعند الفارابى فهو : « وأما الفرق المسماة من الآراء التى كان يراها أصحاب الفلسفة فشعبة .... [ يأنس في الأصل ] وأما الفرق المسماة من الآراء التى كان يراها أصحابها في الغرض الذى كان يقصد إليه في تعلم الفلسفة فشعبة فورون (كذا) ويسمون أصحاب اللذة لأنهم كانوا يرون الغرض المقصود إليه في علم الفلسفة اللذة التابعة لمرقتها « . وأما ما نقرأه عند صاعد الاندلسى وعند الفارابى فهو : « وأما الفرق المسماة من الآراء التى كان يراها أصحابها في الفلسفة فشعبة فورون [ فهى الفرق التى تنسب إلى فورون وأصحابه وتسمى المائسة لأنهم يرون منع الناس من العلم ، كذا ف ] . وأما الفرق المسماة [ التى سميت ف ] من الآراء التى كان يراها أصحابها [ أهلها ف ] في الغرض الذى كان يقصد إليه [ فى الغاية التى يقصد إليها ف ] في تعلم الفلسفة فشعبة [ فهى الفرق المنسوبة إلى ف ] أفينورس الخ « . ونتيجة مقابلة هذه النصوص أن ابن الففطى في مادة « فورون الذى » (ص ٢٥٩ - ٢٦٠) خلط فورون بأفينورس وأن ابن العبرى والحلى هلا ذلك عنه . راجع أيضاً M. Steinschneider, *Al-Farabi* (St. Pétersbourg 1869), p. 128.

وأيضاً لم يصرح أحد من ألف قبل ابن الففطى أن الرازى تأثر بمذهب أفينورس — فضلاً عن مذهب فورون — في اللذة ، بل نرى أن ابن الففطى عند ارتباطه الرازى « بفورون » وبأصحاب اللذة من الفلاسفة اليونانيين (ص ٢٦٠) اشتبه عليه ما قرأه في كتاب طبقات الأمم . وذلك أن صاعد الاندلسى بعد إحصائه لفرق الفلاسفة القدماء وتفرقه بين الفلاسفة الذين كانوا قبل سقراط وبعده يذكر الرازى قائلاً : « وقد صنف جماعة من المتأخرين كتباً على مذهب فيثاغورس وأشياءه وانتصروا فيها للفلسفة الطبيعية القديمة ومن صنف في ذلك أبو بكر محمد بن زكرياء الرازى وكان شديد الانحراف عن ارسطاطاليس الخ » ( سنذكر باقى النص في الفصل في العلم الإلهي للرازى ) . أما ابن الففطى في ترجمته لفورون الذى فقد هذا القول عنه ( « وقد صنفه أناس من المتأخرين كتباً على مذهب فيثاغورس وأشياءه وانتصروا بها للفلسفة الطبيعية القديمة ومن صنف في ذلك محمد بن زكرياء الرازى لأنه كان شديد الانحراف عن ارسطاطاليس لرأى ضيف كان يراه » ) واتبه في ذلك ابن العبرى والحلى مرتبطين بمذهب الرازى في اللذة بمذهب اللذة المنسوب إلى فورون ( والصحيح أفينورس ) . إذ أن نسبة مذهب الرازى إلى أصحاب اللذة من القدماء لم تنشأ من معرفة لفلسفة أفينورس بل من خلط في النصوص العربية فقط

## أفيقورس (١)

ذكر صدر الدين محمد بن إبراهيم الشيرازي (المتوفى ١٠٥٠ هـ) في كتابه الأسفار الأربعة (٢) مذهب الرازي في اللذة قائلا :

فصل في حقيقة الألم واللذة . الموجود من كلام الحكماء في تعريف اللذة والألم هو إدراك الملائم وإدراك المنافي . وزعم بعض الأطباء كمحمد بن زكرياء الرازي أن اللذة عبارة عن الخروج عن الحال الغير الطبيعية والألم عبارة عن الخروج عن الحالة الطبيعية . فعلى هذا لم يكن شيء من اللذات والآلام وجود دائم . والتجربة أيضا تقوى هذا الظن ، فإننا نشاهد أن جميع ما يعد من أقسام ما تقع به اللذة في هذا العالم إنما غاية اللذة بها عند أوائل حدوثها وإذا استقرت زالت اللذة . فكم من صاحب ثروة أو جاه أو مشتهى لطيف لا تكون لذته كلذة فقير بشيء نزر حقير منها لا يعد في الحساب معها لحقارته . وكذلك قياس الآلام فإن أكثر الآلام بل كلها إذا دامت ولم يتجدد شيء منها لم يكن بها تألم لصاحبها كما نشاهد من كثير من المنوين بالجراحات والمصائب والأمراض أفرحا في كثير من أوقات اتصافهم بها .

وقال ناصر الدين عبد الله بن عمر البيضاوي (المتوفى ٦٨٥ هـ) في كتاب طوالم الأنوار (٣) في شرح كتاب مطالع الأنظار لآبي التتاءشمس الدين محمود بن عبد الرحمان الاصفهاني :

(١) أما علاقة مذهب أفيقورس في اللذة بمذهب أفلاطون فيها فراجع مقالة V. Brochard

*La théorie du plaisir d'après Epicure (Études de philosophie ancienne et de philosophie moderne, Paris 1912, p. 252 ss.)*.

(٢) طبعة حجر طهران ١٢٨٢ م ٣٦٦ . راجع أيضا Max Horten .

*Das philosophische System von Schirazi (1640+)*, Strassbourg, 1913, p. 109.

(٣) المطبوع على هامش شرح المواقف للإيجي (استانبول ١٣١١) ج ١ ص ٢٧٢



وزعم محمد بن زكرياء الطيب أن اللذة دفع الألم والعود إلى الحالة الطبيعية .  
وسبب هذا الظن < أنه > أخذ ما بالعرض مكان ما بالذات لأن اللذة لا تتم لنا  
إلا بالإدراك ، والإدراك الحسى وخصوصاً اللمسى إنما يحصل الانتقال عن الضر .  
فإذا استقرت الكيفية لم يحصل الانفعال فلم يحصل الشعور فلم تحصل اللذة . فلما  
لم يحصل اللذة إلا عند تبدل الحالة الطبيعية ظن اللذة بعينها هي ذلك الانفعال ،  
وهذا باطل . فإنه إذا وقع بصر الإنسان على وجه مليح يلتذ بالنظر إليه مع أنه لم  
يسكن له شعور بذلك الوجه قبل ذلك [الوجه] حتى يجعل تلك اللذة خلاصاً عن ألم  
الشوق إليه . وكذلك قد تحصل للإنسان بالوقوف على مسئلة لذة عظيمة من غير  
خطور سابق حتى يجعل تلك اللذة دفع ألم الشوق إليه . وكذلك قد تحصل  
للإنسان لذة عظيمة بالعثور على مال فجأة بلا خطور سابق

وقال علاء الدين على بن محمد القوشجى ( المتوفى ٨٧٩ هـ ) فى شرحه على تجريد  
الكلام<sup>(١)</sup> النصير الدين الطوسى :

وزعم محمد بن زكرياء الطيب الرازى أن اللذة ليست إلا العود إلى الحالة  
الطبيعية بعد الخروج عنها وهو معنى الخلاص عن الألم كالأكل للجوع والجماع  
للدغغة المتى أوعيته . ونحن لا نمنع جواز أن يكون ذلك أحد أسباب اللذة  
إذ بالعود إلى الحالة الملائمة يحصل إدراكها ، فإن الأمور المستمرة لا يشعر بها .  
فإذا زالت الحالة الطبيعية المستمرة ثم عادت بزوال ما ليست طبيعية حصل  
إدراكها الذى هو اللذة . إنما تنازعه فى مقامين أحدهما أن اللذة دفع الألم وثانيهما  
أنها لا يمكن أن تحصل بطريق آخر سوى دفع الألم ، فإنه قد تحصل اللذة من غير

(١) المطبوع على هامش شرح الواقف ج ٣ ص ١٨٦ ، وطبعة الحبر الهندية ١٣٠٧ هـ ، ص ٣٦٦

سابقة ألم وحالة غير طبيعية كما في مصادفة مال ومطالعة جمال من غير طلب. وشوق لا على التفصيل ولا على الإجمال بأن لم يخطر ذلك بباله قط لا جزئياً ولا كلياً، وكذا في إدراك الناقضة للحلاوة أول مرة. وقد يحصل الخلاص من الألم من غير لذة كما في حصول الصحة على التدرج وفي ورود المستلذات من الطعوم والروائح والأصوات أو غيرها على من له غاية الشوق إلى ذلك وقد عرض له شاغل عن الشعور والإدراك. والمصنف أشار إلى المنع الأول بقوله «وليس اللذة خروجاً عن الحالة الغير الطبيعية إلى الحالة الطبيعية» وإلى المنع الثاني بقوله «لا غير»، يعني لو سلمنا أن الخلاص من الألم لذة فلا نسلم أنها منحصرة فيه حتى يصح قوله أنها الخلاص من الألم لا غير

وعن أشار أيضاً إلى مذهب الرازي نجم الدين علي بن عمر القزويني السكاكبي (المتوفى ٦٧٥ هـ) في كتاب الفصل في شرح المحصل<sup>(١)</sup> والحسن بن مطهر العلامة الحلبي (المتوفى ٧٢٦ هـ) في كتاب أنوار الملوك في شرح الباقوت<sup>(٢)</sup> وأبو علي مسكويه (المتوفى ٤٢١ هـ) في كتاب تهذيب الاخلاق<sup>(٣)</sup>، ويظهر أن أبا علي مسكويه في رسالته «في اللذات والآلام»<sup>(٤)</sup> وأبا علي بن الهيثم (المتوفى ٤٣٠ هـ) في مقاله «في طبيعة الألم

(١) راجع من تحت في الفصل السابع

(٢) راجع عباس اقبال في كتابه خاندان نوحى ص ١٧٧ آخ. أما مؤلف كتاب الباقوت فهو أبو إسحق إبراهيم بن نوح، راجع أيضاً كتاب أعيان الشيعة لحسن الامين الحسيني العاملي ج ٥ (دمشق ١٩٣٦) ص ١٠٤، رقم ٥٩، وأيضاً ما نقلته في مجلة *Orientalia* ج ٤ (١٩٣٥) ص ٣٠٦-٣٠٧

(٣) مصر ١٣٢٩ ص ٣٦: «وستتكم على أن صورة الجمع واحدة وأن اللذات كلها إنما تحصل للذة» بعد آلام تلغها لأن اللذة هي راحة من ألم وأن كل لذة حسية إنما هي خلاص من ألم أو أذى في غير هذا الموضع»

(٤) محفوظة في مجموعة في خزانة راغب إيشا باستانبول تحت رقم ١٤٦٣ ورقة ٥٧-٥٩ و (راجع R. Ritter في مجلة *Der Islam* ج ١٨ ص ٤٧ وأيضاً G. Brockelmann في *Suppl. I 584*،

واللغة ، (١) قد عالجنا نفس الموضوع كما أن صاحب رسائل إخوان الصفاء ذهب في اللغة منذهباً قريباً من منذهب الرازي (٢)

وللرازي تأليف آخر في هذا الموضوع سماه البيروني (٣) ، فيما جرى بينه وبين شهيد البلخي في اللغة ، وسماه ابن النديم (٤) وابن القفطي (٥) وابن أبي أصيبعة (٦) « كتاب في نقضه على شهيد (٧) البلخي فيما ناقضه به في أمر اللذة (٨) » .

وشهد البلخي هذا هو الذي قال عنه ابن النديم (٩) « وكان في زمان الرازي رجل يعرف بشهيد بن الحسين البلخي ويكنى أبا الحسن يجرى مجرى فلسفته في العلم ولهذا الرجل كتب مصنفه ويدنه وبين الرازي مناظرات ولكل منهما تقوض على

(١) راجع ابن أبي أصيبعة ج ٢ ص ٩٥ س ١٥ ، وله أيضاً « مقالة في طالع الذات الثلاث الحسية والنفسية والمادية » ( نفس المرجع ) . وكان ابن الهيثم من الذين ردوا على كتاب العلم الالمي للرازي كما يظهر مما كتبه ابن أبي أصيبعة ج ٢ ص ٩٧ س ٦ ( راجع من تحت في الفصل السادس ) (٢) في الرسالة « في خاصية الذات » وهي الرسالة السادسة عشرة من الجزء الثاني ( ص ٣٤٣ وما يليها من طبة ببيء ) : « واعلم يا أخي أيديك الله ولما بنا بروج منه بأن اللذة والألم نوعان جسمانية وروحانية ومكنا حكم لإخواننا . فأما الذات الجسمانية فهي الراحة التي تحس بها النفوس الحيوانية عند زوال الآلام ، وأما الآلام التي تحس بها النفوس الحيوانية عند خروج المزاج من الاعتدال من الأمر الطبيعي إلى أحد الطرفين من الزيادة والنقصان بسبب من الأسباب فهي كثيرة لا يحصى عددها إلا الله تعالى ولكن نذكر منها طرفاً ليعلم ماهية الآلام واللذة وكيفية حدوثهما الخ »

(٣) رسالة في فهرست كتب الرازي ص ١١ ( رقم ٦٥ )

(٤) ص ٣٠١ س ٥

(٥) ص ٢٧٥ س ٦

(٦) ج ١ ص ١١٩ س ٢٨

(٧) ساه ابن النديم وابن القفطي « سهيل البلخي » وسماه ابن أبي أصيبعة « على بن شهيد

البلخي » وكلاهما خطأ كما يظهر مما على

(٨) صكنا عند ابن أبي أصيبعة ، وعند ابن القفطي « في اللذة » ، وعند ابن النديم

« من اللذة »

(٩) فهرست ص ٢٩٩ س ١٥ ، راجع أيضاً ابن أبي أصيبعة ج ١ ص ٣١١ س ٩

صاحبه<sup>(١)</sup> . وقد كان شهيد البلخي فيلسوفا متكلماً وأديباً شاعراً باللغة الفارسية والعربية<sup>(٢)</sup> وكان من مشاهير بلخ<sup>(٣)</sup> ومعاصراً لنصر بن أحمد بن إسماعيل الساماني الذي ملك من ٢٠١ الى ٣٣١ هـ<sup>(٤)</sup> ، والظاهر أنه توفي قبل سنة ٣٢٩ لذرته رودكي الشاعر المتوفى في تلك السنة في دوبيت مشهور<sup>(٥)</sup> . أما قوله في اللذة فقد ورد في كتاب صوان الحكمة<sup>(٦)</sup> لأبي سليمان محمد بن طاهر بن بهرام المنطقي السجستاني<sup>(٧)</sup>

(١) نسب أصحاب التراجم إلى الرازي كتاباً آخر في الردّ على شهيد البلخي سماه ابن النديم (ص ٣٠١ - ١٤) «على سهيل البلخي في تثبيت المعاد» وسماه ابن الفطحي (ص ٢٧٥) «الردّ على سهيل في إثبات المعاد» وسماه البيروني (رقم ١٤١) «الرد على شهيد في نزع المعاد» وذكره ابن أبي أصيبعة (ص ٣٢٠ - ١٠) بقوله «كتاب إلى علي بن شهيد البلخي في تثبيت المعاد فرضه فيه النقض على من أبطل المعاد ويثبت أن ماداً (كنا)»

(٢) راجع كتاب معجم البلدان لياقوت (في مادة جهوزاك) والمصادر الأخرى التي جمعها الأستاذ محمد بن عبد الوهاب قزويني في تاليفه على كتاب «جوار مقالة» لأحمد ابن عمر السرقتدي (Gibb Mem. Series XI) ص ١٢٧ - ١٢٨ . راجع أيضاً H. Ethé, *Rûdâgî's Vorläufer und Zeitgenossen* (Morgenländische Forschungen (Leipzig 1875, p. 49).

(٣) صنف أبو سهل أحمد بن عبيد الله بن أحمد كتاباً «في أخبار أبي زيد البلخي وأبي الحسن شهيد البلخي» راجع معجم الأدباء لياقوت (ج ١ ص ١٤٣ - ١٥ من طبعة أوروبا)  
(٤) راجع كتاب لباب الألباب لمحمد عوف ج ٢ (نمرة E. Browne لندن ١٩٠٣)

ص ٣ - ٥

(٥) نفس المرجع

(٦) والأصح كتاب منتخب صوان الحكمة ، واسم المنتخب غير معروف . أما كتاب تنمية صوان الحكمة لظاهر الدين أبي الحسن علي بن زيد اليهقي المتوفى سنة ٥٦٥ هـ فقد نشره أخيراً الأستاذ محمد شفيع (لاهور ١٣٥١)

(٧) راجع الأستاذ محمد بن عبد الوهاب قزويني في مقاله الفارسية «شرح حال Publications de la Société des Etudes Iraniennes, No. 5, Chalon-sur-Saone 1933.

وأيضاً ما نقلته في مجلة Bulletin de l'Institut d'Egypte ج ١٩ (١٩٣٧) ص ٢٠٧

( المتوفى نحو سنة ٣٧١ هـ ) فصل منه <sup>(١)</sup> وهو جدير أن يذكر في هذا الموضع <sup>(٢)</sup> :  
 « شهيد بن الحسين قال في كتاب تفضيل لذات النفس > التي هي لذات  
 بالحقيقة على لذات البدن التي هي إذا حصلت آلام . قال أحد الفضائل التي تفضل  
 بها لذات الأنفس على لذات الأبدان اللوام والاتصال ، وذلك أن لذة النفس بما تقتنيه  
 من مرور بوجود مطلوبها من الحكمة والعلم وتيقن تفضلها على غيرها دائمة متصلة  
 لا نقاد لها ولا انقطاع ، وأما لذة البدن بوجود القوة الحساسة محسوسها فنقضية  
 زائلة سريعة التبدل والاستحالة . والثاني الانتهاء ووجود الغاية ، فإن النفس كلما  
 تحركت في وجود مطلوب لها فأدركته مرة انقضت سعيها وتم فعلها وفرغت من شغلها ،  
 وأما البدن فكما انقضت وطره من محسوس له يلتذ به يعلى ما نال من اللذة وعادت  
 الحاجة إلى ما كانت . فالحركة دائمة والحاجة إلى أبد الأزمنة ، والانتباه إلى غاية تكفى  
 وتغنى عن ذلك الشيء بعينه معدوم . والثالث القوة والازدياد ، فإن النفس كلما استفادت  
 فضيلة من فضائلها واقتنت لذة من لذاتها قويت به على نيل مثلها والازدياد بما هو أفضل  
 منها ، فأما البدن فإنه كلما نال محسوسه الملتذ به أكثر كانت قوته على نيل مثله وما هو  
 أفضل منه في جنسه أضعف . والرابع التمام فإن النفس كلما تزيدت في فضائلها وقويت  
 صارت إلى تمام طبع الانسانية ، فأما البدن فإنه كلما ازداد استهتاراً باللذات المحسوسة  
 واتهما كأفها زادت لذاته بالقوة البهيمية التي في الانسان وبعده من تمام طبعه وشرائط  
 إنسانيته ،

صانع كتاب الرازي في اللذة أو لم يعثر على أصله بعد ، إلا أنه وصلت إلينا  
 منتخبات نفيسة منه مترجمة إلى اللغة الفارسية وذلك في كتاب زاد المسافر <sup>(٣)</sup> لأبي

(١) لعل هذا الفصل مأخوذ من مخطوطة للرازي

(٢) اعتدنا على الصورة الشسية المحفوظة بدار الكتب المصرية تحت رقم ١٦٤٣ ح وهي  
 مأخوذة من مخطوطة محفوظة بجزارة محمد مراد باستانبول تحت رقم ١٤٠٨ ( راجع في وصف  
 هذه المخطوطة وسائر مخطوطات كتاب منتخب صوان الحكمة ما كتبه M. Plessner في مجلة  
 Islamica ج ٤ ، ١٩٣١ ، ص ٥٣٧ ) . أما الفصل المنشور ههنا فقد ورد في ص ١٣٥  
 من المخطوطة المذكورة

(٣) نشره محمد بن عبد الرحمن في مطبعة كاوياني في برلين سنة ١٣٤١ هـ

معين ناصر بن خسرو بن حارث القبادياني البلخي البدخشياني (المتوفى نحو ٤٨١ هـ) وهو المؤلف والشاعر الفارسي المشهور بناصر خسرو الذي كان داعياً إلى المذهب الاسماعيلي في عهد المستنصر بالله الفاطمي (١). ونحن نورد فيما يلي الفصول التي انتخبها ناصر خسرو من قول الرازي في اللذة (٢) مضيفين إليها ترجمة عربية ومتبعين لها برود ناصر خسرو عليها (٣).

واكنون نخست آنچه محمد زكريا گفت است اندر مقال خويش اندر  
لذت ياد كنيم آنگاه سخنان متاقض او را بر او رد كنيم آنگاه سپس از آن  
بيان كنيم كه مراتب لذات بر حسب مراتب نفوس است و توفيق بر آن  
از خدای خواهيم

### گفتار محمد زكريا در لذت و الم

قول محمد زكريا آن است كه گوید لذت چیزی نیست مگر راحت  
از رنج و لذت نباشد مگر بر اثر رنج. و گوید كه چون لذت پیوسته شود رنج

(١) E. Browne, *Literary History of Persia*, II 218 ss. راجع

(٢) ص ٢٣١ - ٢٣٥ من كتابه

(٣) اعتمد الناصر على نسختين مخطوطتين إحداهما محفوظة في المكتبة الأهلية في باريس

(= ب) والأخرى في مكتبة King's College في كيمبرج. وقد اكتفينا في تعليقاتنا بذكر القراءات المهمة فقط

### الترجمة

وسنخبر الآن أولاً بما قاله محمد بن زكريا في مقاله في اللذة ونردّ عليه كلامه المتناقض ونبين  
بعد ذلك أنّ مراتب اللذات على حسب مراتب النفوس، ونسأل من الله التوفيق إلى ذلك

### قول محمد بن زكريا في اللذة والألم

فهذا قول محمد بن زكريا يقول: إنّ اللذة ليست بمعنى سوى الراحة من الألم ولا توجد لذّة إلاّ  
على أثر ألم. ويقول إنّ اللذة إذا استمرّت صارت ألماً. ويقول: أما الحالة التي ليس فيها لذّة

- گردد . و گوید حالی که آن نه لذتست و نه رنج است از طبیعتست و آن بحسّ یافته نیست . و گوید که لذت حسی رهاننده است و درد حسی رنجاننده است ، و حس تأثیر است از محسوس اندر خداوند حس ، و تأثیر فعل باشد از اثر کننده اندر اثر پذیر ، و اثر پذیرفتن بدل شدن حال اثر پذیر باشد ، و حال یا از طبیعت باشد یا بیرون از طبیعت باشد . و گوید چون اثر کننده مر آن اثر پذیر را از حال طبیعی او بگرداند آنجا رنج و درد حاصل آید ، و چون مر اثر پذیر را بحال طبیعی او باز گرداند آنجا لذت حاصل آید . و گوید که اثر پذیر مر آن تأثیر را بدین هر دو روی همی یابد تا آنگاه که بحال طبیعی خویش باز گردد و مر آن تأثیر را که همی یافت اندر آن حال متوسط نیابد البته .<sup>۹</sup> و گوید پس اثر پذیر درد و رنج از آن یابد کز طبیعت بیرون شود و لذت آنگاه یابد که از طبیعت بیرون شدن که بطبیعت باز آید . آنگاه گوید و باز آمدن بطبیعت که لذت از او همی یابد نباشد مگر سپس از بیرون شدن از |<sup>۱۰</sup>

(۹) است آن طبیعتست ب — (۵) و گوید که ب — (۹) البتة : سقط ب —  
(۱۱) یابد کزین بیرون شد که طبیعت باز آید ب

### الترجمة

ولا أَلَمْ فیه من الطبیعة وهی لا تدرك بالحسّ . ويقول : إنّ اللذّة حس مرع وأما الأذى فهو حس مؤلم ، والحس تأثیر محسوس فیمین یحس ، والتأثیر فعل للمؤثر فی المتأثر ، والتأثر عبارة عن تغير حال المتأثر وتلك الحال إما طبیعية أو خارجة عن الطبیعة . ويقول : إذا قلّ المؤثر ذلك المتأثر من حاله الطبیعية حصل الألم والأذى ، وإذا أعاد المؤثر المتأثر إلى حاله الطبیعية حصلت اللذّة . ويقول إنّ المتأثر یجد التأثیر فی الجانبین جمیعاً حتى یرجع إلى حاله الطبیعية فلا یجد البتة فی تلك الحال المتوسطة التأثیر الذی وجد . ويقول : فقد حصل الألم والأذى للمتأثر حین خرج عن الطبیعة ، وأما اللذّة فحصلت له حین رجع إلى الطبیعة بعد خروجه عنها . وعند ذلك يقول : والرجوع إلى الطبیعة الذی به تحصل له اللذّة لا یكون إلاّ بعد خروجه عن الطبیعة الذی به

۲۳۲ طبیعت که رنج از آن یافته باشد . پس گوید که پیدا شد که لذت چیزی نیست مگر راحت از رنج

۳ و گوید حال طبیعی از بهر آن محسوس نیست که یافتن بحس از تأثیر باشد و تأثیر آن مؤثر مر حال اثر پذیر را بگرداند از آنچه او بر آن باشد . و حال طبیعی آن باشد که حال دیگر بدان نیامده باشد به تغیر و تأثیر . و چون از ۶ حالی دیگر بحال طبیعی نیامده باشد آنجا حس حاصل نشده باشد تا اثر پذیر مر آن را یابد از بهر آنکه یافتن مردم بحس مر گشتن حال راست که آن یا بیرون شدن باشد از طبیعت یا باز آمدن بطبیعت . پس حال طبیعی نه بیرون شدن ۱ باشد از طبیعت و نه باز آمدن باشد بدان

پس گوید که ظاهر کردیم که حال طبیعی محسوس نیست و آنچه بحس یافته نباشد نه لذت باشد و نه شدت . و گوید که تأثیری که پس از تأثیری باشد و هر دو مر یکدیگر را ضد آن باشند لذت رسانند باثر پذیر چندانکه آن تأثیر پیشین از اثر پذیر بحملگی زایل نشده باشد و اثر پذیر بحال خویش باز نیامده باشد . و چون تأثیر پیشین زایل باشد و اثر پذیر بحال طبیعی خویش باز آید

### الترجمة

حصل له الألم . ثم يقول : فقد ظهر أن اللذة ليست بهيء سوى الراحة من الألم  
ويقول : ليست الحالة الطبيعية بمحسوسة لأن الإحساس يحصل بالتأثير وتأثير ذلك المؤثر  
يتغل التأثير من الحالة التي هو فيها . وأما الحال الطبيعية فهي التي لا يوصل إليها من حال أخرى  
لا بتغير ولا بتأثير . ولما كان لا يوصل إلى الحالة الطبيعية من حالة أخرى فلا يحصل هناك حس  
حتى يجد التأثير ذلك ، لأن إحساس الإنسان بتغير الحال إما أن يكون بالخروج عن الطبيعة أو  
بالرجوع إلى الطبيعة . وأما الحالة الطبيعية فليست خروجاً عن الطبيعة ولا رجوعاً إليها  
ثم يقول : وقد بينا أن الحالة الطبيعية ليست بمحسوسة ، ولما لا يدرك بالحس لا يكون لذة  
ولا شدة . ويقول : إذا جاء تأثير بعد تأثير وكان كل واحد منهما ضداً للآخر أحدث  
( التأثير الثاني ) لذة في التأثير ما دام التأثير الأول لم يتقطع عن التأثير بتمامه وما دام التأثير لم يرجع  
بمد إلى حالته ( الطبيعة ) . وإذا كان التأثير الأول قد انقطع وكان التأثير قد رجع إلى حالته



آنگاه همی آن تأثیر که همی لذت رساند باثر پذیر درد و رنج رساند . و از بهر آن چنین است که گوید که چون مر آن تأثیر پیشین را زایل کند و مر اثر پذیر را بحال طبیعی باز دارد باز مر اثر پذیر را از طبیعت بدیگر جانب بیرون بردن گیرد و از بیرون شدن از طبیعت مر اثر پذیر را رنج حاصل شود . پس آن تأثیر از باز پسین تا همی مر اثر پذیر را سوی حال طبیعی او باز آورد لذت بدو همی رساند ، و چون اثر پذیر بحال طبیعی خویش باز رسد لذت از او بریده شود . ۶  
آنگاه آن تأثیر باز پسین دایم گشت و مر او را از جانب دیگر از طبیعت بیرون بردن گرفت باز مر او را رنجاندن گرفت . پس گوید پیدا شد که حال طبیعی مر اثر پذیر را چون واسطه است میان بیرون شدن از طبیعت | کزان ۲۳۳  
درد و رنج آید و میان باز آمدن بطبیعت کز آن لذت و آسانی یابد ، و آن حال که طبیعت است نه رنج است و نه لذت

۱۲

گفتار پسر زکریا

آنگاه پسر زکریا مر این قول را شرح کند و گوید که مثال این

(۵) تا : سقط ک — (۶) جون : سقط ک — (۱۲) پسر محمد زکریا ک ب

الترجمة

الطبیعة فإنّ عین التأثير الذی أحدث اللذة فی التأثير یحدث ( فیہ ) الاذى والالم . ومن أجل هذا یقول : فإذا أزيل ذلك التأثير الأول وأعيد التأثير إلى الحالة الطبيعية ثم أخرج التأثير عن الطبيعة إلى الجانب الآخر حصل للتأثیر ألم لخروجه عن الطبيعة . فإن كان ذلك التأثير الاخير أعاد التأثير إلى حاله الطبيعية أحدث فیہ اللذة ، وحينما يرجع التأثير إلى حاله الطبيعية فإنّ اللذة تقطع عنه . وإن استمرّ حیثئذ ذلك التأثير الاخير وأخذ فی إخراجہ عن الطبيعة من الجانب الآخر أخذ ثانیة فی لایلامه . ثم یقول : قد ظهر أنّ الحالة الطبيعية للتأثیر کوسط بین الخروج عن الطبيعة الذی یؤدی إلى الاذى والالم و بین الرجوع إلى الطبيعة الذی تحدث عنه اللذة والراحة ، أما الحالة الطبيعية فلیست ألبأ ولا لذة

کلام ابن زکریاء

وهنا یصرح ابن زکریاء هنا الفحول فیقول : مثال ذلك أنّ رجلاً یكون فی دار لیست باردة إلى حدّ

چنان باشد که مردی اندر خانه باشد که آن خانه نه چنان سرد باشد که او از سرما  
 بلرزد و نه چنان گرم باشد که مر او را اندر آن عرق آید ، تا جسد او اندر  
 ۳ آن خانه خو کند و نه گرما یابد و نه سرما . آنگاه مفاضة آن خانه گرم شود  
 چنان که آن مرد اندر او بگرما رنجه شود سخت و بی طاقت شود . آنگاه  
 سپس از آن بادی خنک اندر آن خانه آمدن گیرد اندک اندک . پس آن مرد  
 ۶ که اندر او از گرما رنجه شده باشد بدانه از طبیعت که بر آن بود بیرون  
 شده باشد از آن خنکی لذت یافتن گیرد از بهر آنکه همی سوی طبیعت باز  
 آید ، تا آنگاه که آن خنکی مر او را بدان پیشین او باز رساند که آن نه سرد  
 ۹ بود و نه گرم . آنگاه پس از آن اگر خنکی پیوسته شود هم از آن  
 سرما کز او لذت یافت رنجه شدن گیرد بدانه از طبیعت همی باز بدیگر  
 جانب بیرون شود ، و اگر باز پس از آن سرما گرما بدان خانه پیوستن  
 ۱۲ گیرد آن مرد از آن گرما باز لذت یافتن گیرد بدانه همی سوی طبیعت  
 باز آردش هم چنین تا باز بدان حال طبیعی خویش باز رسد لذت یابد  
 پس گوید که ظاهر شد که لذت حسی چیزی نیست مگر راحت از رنج

(۱۳) لذت یابد : سقط ب — (۱۴) گوید که : سقط ب

### الترجمة

أن يرتد من البرد ولا حارة إلى حد أن يسيل عرقه ، وقد ألف جسده تلك النار فلم يحس  
 فيها حراً ولا برداً . ثم تعرضت النار فجأة لحرارة بحيث أن الرجل يحس فيها ألماً شديداً غير  
 محتمل من أثر الحر ، ثم يبدأ تسم معتدل يدخل شيئاً فشيئاً في تلك النار فيجد الرجل الذي  
 تألم من الحر بسبب خروجه عن الطبيعة التي كان فيها لذّة من ذلك الاعتدال بسبب رجوعه إلى  
 الطبيعة ، وذلك إلى أن يبيده ذلك الاعتدال إلى حالته الأولى التي لا برد فيها ولا حر . فإن  
 استمر الاعتدال حيثنق فإنه يبدأ يتألم من ذلك البرد الذي وجد فيه لذّة لانه يخرج عن  
 الطبيعة من الجانب الآخر . وإذا أخذت النار تسخن بعد ذلك البرد فإن الرجل يبدأ يجد  
 ثانية لذّة من ذلك الحر لانه يردّه إلى الطبيعة ، فإلى أن يعود إلى حالته الطبيعية يجد لذّة  
 ثم يقول : فقد ظهر أن اللذة الحسية ليست بغير سوى الراحة من الألم وأن الألم ليس

- ورنج چیزی نیست مگر بیرون شدن از طبیعت و طبیعت نه رنج است و نه لذت . آنگاه گوید و چون بیرون شدن از طبیعت اندک اندک باشد و باز گشتن بطبیعت یکدفعه باشد درد پیدا نیاید و لذت پیدا آید ، و چون ۳ بیرون شدن از طبیعت یکدفعه باشد باز آمدن بدو اندک | اندک باشد درد پیدا آید و لذت پیدا نیاید . پس گوید مر آن باز آمدن را بطبیعت یکدفعه لذت نام نهادند هر چند که آن راحت بود از رنج ۶ و گوید مثال این چنان باشد که مردم را گرسنگی و تشنگی اندک اندک رنجاند و آن مر او را بیرون شدن است از طبیعت ، تا چون سخت گرسنه یا تشنه شود آنگاه یکبار طعام یا شراب بخورد تا بحال خویش کر آن پیش بر آن بود باز رسد از آن لذت یابد . و لذت پیدا آید مر او را بدانچه یکدفعه بطبیعت باز آمد و رنج گرسنگی یا تشنگی که مر او را اندک اندک از طبیعت بیرون برده بود پیدا نیامدش . و مر آن باز آمدن را بحال بی رنجی لذت گفتند و آن ۱۲

(۲) اندک اندک درو پیدا آید و باز ک

### الترجمة

بعضی سوى الخروج عن الطبيعة وأن الطبيعة ليست بألم ولا لذة . وههنا يقول : إذا حدث الخروج عن الطبيعة شيئاً فشيئاً وحدث الرجوع إلى الطبيعة دفعة واحدة لا يظهر الألم وتظهر اللذة ، وإذا حدث الخروج عن الطبيعة دفعة واحدة وحدث الرجوع إليها شيئاً فشيئاً يظهر الألم ولا تظهر اللذة . ثم يقول : ويسمون لذة ذلك الرجوع إلى الطبيعة دفعة واحدة وذلك لأنها راحة من الألم

ويقول : مثال ذلك أن يتألم رجل من الجوع والعطش شيئاً فشيئاً وهذا عبارة عن خروجه عن الطبيعة ، حتى إذا بلغ غاية الجوع والعطش فأكل وشرب مرة واحدة فماد بذلك إلى حالته التي كان عليها من قبل وجد من ذلك لذة . وحصلت له اللذة لأنه رجع إلى الطبيعة دفعة واحدة ، ولم يحصل له الألم من الجوع والعطش اللذين خرجا به شيئاً فشيئاً عن الطبيعة . ويسمون ذلك

چیزی نبود مگر راحت از آن رنج خورد خورد که جمله شده بود بیکدفعه  
و گوید چون باز از حال تندرستی کسی را ناگاه جراحتی رسد که بدان از  
۴ حال طبیعی خویش بیکدفعه بیرون شود از آن درد و رنج یابد، و چون  
بروزگار آن جراحت او اندک اندک بحال درستی باز آید لذت هیچ نیابد.  
پس مرآن بیرون شدن را از طبیعت بیکدفعه درد و رنج گفتند که پیدا  
۶ آمد و مرآن باز آمدن را بحال اول لذت نگفتند که پیدا نیامد

### گفتار محمد زکریا در لذت مجامعت

آنگاه اندر لذت مجامعت گوید آن نیز بدان است که مادی همه جمله شود  
۹ اندر مکانی که آن مکان بغایت یدار است و بنهایت یابندگی حس است. و چون  
آن مادت بزمان دراز جمع شود و بیکبار از آنجا بیرون آید از آن همی لذت  
حاصل شود. و گوید آن لذت بر مثال لذتی است که مردم از خاریدن گری یابد

(۱) شده بود: یعنی رفته بود.، علی هاشم ک — (۶) پیدا نباشد ک — (۹) بایندگی

ب — (۱۱) خاریدن کرک

### الترجمة

الرجوع إلى الحالة التي ليس فيها ألم باسم اللذة وهي ليست بفيء سوى الراحة من ذلك  
الألم الذي حصل قليلاً قليلاً وذهب بجملته دفعة واحدة

ويقول: إذا أصيب لسان فجأة وهو في حال سلامته بجراح وخرج بذلك دفعة واحدة عن  
حاله الطبيعية فإنه يجد من ذلك أذى وألماً. وحينما ترجع جراحه شيئاً فشيئاً إلى حال الصحة  
فإنه لا يجد من ذلك لذة. وعلى هذا فقد أطلقوا اسم الأذى والألم على الخروج عن الطبيعة  
دفعة واحدة لأنه ظهر، ولم يطلقوا اسم اللذة على الرجوع إلى الحالة الأولى إذ أنه لم يظهر

### قول محمد بن زكرياه في لذة الجماع

ويقول في لذة الجماع إنها تحصل من اجتماع مادة في مكان بحيث يصبح ذلك المكان غاية في  
اليقظة ونهاية في الإحساس. فإذا طال اجتماع تلك المادة وخرجت من هناك فوراً حصلت  
من ذلك لذة. ويقول: إن تلك اللذة تشبه اللذة التي يجدها الإنسان من دغدغة الجرب

۲۳۵

### گفتار محمد زکریا

در لذت دیدن نکو رویان و شنودن آواز خوش

- ۳ و اندر لذت نگرستن سوی نیکو رویان گوید که آن از آن باشد که مردم از جفت ناموافق زشت روی سیر شده باشد و از طبیعت بیرون آمده . و اندر لذت شنودن آواز خوش گوید هم این ترتیب موجود است از بهر آنکه هر که آواز باریکی را بشنود از شنودن آواز سطر سبس از آن لذت یابد . ۲ و گوید هر چند مردم را از دیدن روشنائی لذت یابد چون روشنائی را بسیار بیند از چشم فراز کردن و تیرگی نیز لذت یابد
- این جمله که یاد کردیم قول محمد زکریاست اندر مقالتی که مر آن را مفرد ۱ بر شرح لذت بنا کرده است ، و ما گوئیم اندر این معنی آنچه حق است و تناقض قول این مرد بعقلا نمائیم بتوفیق الله تعالی
- ۱۲ در رد قول محمد زکریا
- گوئیم که این مرد بآغاز مقال گفتست که لذت حسی چیزی نیست مگر

(۶) که بآواز باریک خو کرده باشد و بسیاری بشنود از شنودن آواز خوش —  
(۹-۱۰) مفرد تفسیر شرح لذت کرده است

### الترجمة

قول محمد بن زکریاء فی اللذة

التي تحصل من رؤية حسان الوجوه وسماع الصوت الجليل  
ويقول في لذة النظر إلى حسان الوجوه : إن هذا يحدث بأن الرجل يمل من رقيق غير موافق فيسبح الوجه ويخرج عن طبيعته . وفي لذة سماع الصوت الجليل مثل هذا الترتيب لأنه إذا سمع صوتاً رقيقاً بعد سماعه لصوت غليظ وجد من ذلك لذة . ويقول : إن الرجل وإن كان يجد لذة من رؤية النور فإنه إن أكثر من رؤيته النور يجد أيضاً لذة في إغماض العين والظلمة وهذه جملة ما بيناه مما قاله محمد بن زکریاء في مقالة أفرادها لمرح اللذة ، ونحن نقرر في هذا المعنى ما هو الحق ونوضح تناقض قول الرجل لمن يعقل بتوفيق الله تعالى

راحت از رنج، و رنج نیز چیزی نیست مگر بیرون شدن از طبیعت، و لذت چیزی نیست مگر باز آمدن بطبیعت، و باز آمدن طبیعت نباشد مگر سپس از بیرون شدن از آن. آنگاه گفتست درست شد که لذت نباشد مگر سپس از رنج ۳ و بیرون آمدن از آن. آنگاه بآخر مقال گفتست که مردم از نگرستن سوی نور لذت یابد و لیکن چون مر نور را بسیار بیند از دیدار تاریکی و چشم فراز کردن نیز لذت یابد. و این سخن باز پسین او تقض کند مر آن مقدمه را که بآغاز مقال گفت لذت نباشد مگر بر اثر رنج و لذت نباشد مگر بیاز آمدن سوی طبیعت پس از بیرون شدن از آن. و گفت که طبیعت بمیان رنج و لذت میانجی است و محسوس نیست. پس باید که مارا بگوید که طبیعت میان | نگرستن اندر نور و میان نگرستن اندر ظلمت کدامست؟ و چون مر دم از دیدن نور لذت یافت سوی کدام طبیعت همی باز شد؟ و چون باقرار این مرد نگرنده از دیدن نور لذت یافت و آن مر او را باز آمدن بود سوی طبیعتی کز آن بیرون شده بود پس مقدمه اش باطل بود یا با نتیجه اش دروغ زن و حرام زاده آمد ۱۲

آنگاه گفت چون که از دیدن نور ستوه شود از دیدن تاریکی و چشم فراز کردن لذت یابد، و این قول نیز متناقض است و همی باطل کند مر آن مقدمه را که گفت لذت نباشد مگر بیاز گشتن مر اثر پذیر را سوی طبیعت خویش پس از بیرون شدن او از آن، از بهر آنکه بیرون شدن نگرنده سوی روشنائی از طبیعت خویش که پیش از آن بر آن بود به لذت بود نه رنج، و این خلاف حکم پسر زکریاست. و باز گشتن بدان نیز م بلذت بود باقرار او و میان نگرستن و نا نگرستن حالی میانجی نیست که آن نگرستن نیست و نا نگرستن نیز نیست چنانکه او دعوی کرد که آن نه رنج است و نه لذت بلکه این هر دو لذتست ۲۱

---

(۱۲) یافت و آن مرد را ك — (۱۳) زاده اند ب — (۱۴) وجعم باز کردن ب. — (۱۸) خویش پس از بیرون شدن او از آن به لذت بود بی رنج و این خلاف ك

- و نیز گفت که مردم از نگرستن سوی زنی خوب روی لنت بدان باید کز دیدن مر زن زشت روی را رنجور شده باشد . و این سختی سخت رکیک و بیمعنی است از بهر آنکه مردم را از نگرستن سوی خورویان نه بدان لنت ۳ رسد که از کسی زشت روی ستوه شده باشد ، بلکه نفس مردم مر آن را یافتن این لنت جوهریست و مر دیگر جانوران را با مردم اندرین لنت و اندر لنت یافتن از صناع خوش و ابقاعهای بنظم بر سخنان موزون انبازی نیست . و این قول ۶ نیز متناقضست مر آن قول را که پیش از آن گفت اندر معنی لنت از نگرستن سوی روشنائی و تاریکی ، از بهر آنکه اگر مقدمه راست گوی بودی باستی که هر که نه نیکو روی دیدی و نه | زشت روی بر طبیعت بودی ، و چون نیکو ۲۳۷ روی را بدیدی رنجبه شدی از بهر آنکه بدان از طبیعت بیرون شدی و باز پس از آن چون زشت روی را دیدی از آن لنت یافتی از بهر آنکه بدان سوی طبیعت باز گشتی ، و لیکن حال بخلاف این است ۱۲
- پس ظاهر کردیم که مقدمه این مرد بدانچه گفت لنت جز بر عقب رنج نباشد نه راستست باید که متابعان این فیلسوف ما را بگویند که چون مردم زنی نیکو روی را یا نگاری نیکو را ببینند و از آن لنت باید بکدام طبیعت ۱۰ همی باز گردد و چه وقت از آن طبیعت بیرون شده بود تا چون بدان باز گشت لنت یافت ؟ پس ظاهرست که این لنت بدان نگرنده سوی خوب روی نه سپس از بیرون شدن او رسید از آن طبیعت خویش که آن نادیدن بود البته ۱۸ نه مر خوب روی را و نه مر زشت روی را ، باطل شد قول محمد زکریا که گفت لنت نباشد مگر بیاز شدن سوی طبیعت

ایضا در رد محمد زکریا

۲۱

و نیز گوئیم بر رد حکم پسر زکریا که گفت یافتن بحس نباشد مگر بتأثیر کردن از محسوس اندر حاس تا خداوند حس مر آن را بیابد و بدان یافتن از

حال طبیعی خویش بگردد و از طبیعت بیرون شود و از آن رنجبه شود و این  
تأثیر پیشین باشد . آنگاه چون تأثیر دوم بدو پیوندد که تأثیر آن ضد پیشین  
باشد و مر آن را بدان حال اولی باز آرد از آن لذت یابد که خداوند حس بینائی ۳  
و شنوائی پس از آنکه نشنود و ننگرد از حال طبیعی خویش باشد . و چون  
نگاری نیکو یا باغی خرم یا صورتی آراسته ببیند حال او که طبیعی بود متبدل  
شود ، و آن بیرون شدن او باشد از طبیعت و از آن لذت همی یابد . و م چنین چون ۶  
آواز رودی ساخته بوزن رود زنی استاد مر آن را یا | نغمه در خور آن بقولی ۲۳۸  
موزون و الفاظی روان هموار بشنود حال او بدان نیز متبدل شود ، و این نیز مر  
او را بیرون شدن باشد از حال طبیعی خویش . و از آن پس این حال همی بضد ۹  
آنست که مقدمه این فیلسوف بر آنست از بهر آنکه این کس به بیرون  
شدن از طبیعت که او بر آن است همی لذت یابد . آنگاه اگر این مرد که مر  
آن زن نیکو روی را بسیار بدید و از دیدار او لذت یافت و بدان از طبیعت ۱۲  
بیرون شد اگر نیز مر آن زن را نبیند سخت رنجور شود از نا دیدن آن چنانکه  
خویش را بر طلب او بر مخاطرهای عظیم عرضه کند و از هلاک خویش باک  
ندارد ، و این مرد بنا دیدن مر آن زن را همی بحال طبیعی خویش باز شود که ۱۵  
پیش از دیدار او مر آن زن را بر آن بود . پس این نتیجه بر عکس آن مقدمه  
آمد که این فیلسوف باآغاز مخالفت خویش گفت ، از بهر آنکه او حکم کرد  
که رنج از آن حاصل آید که خداوند حس از طبیعت بیرون شود پذیرفتن تأثیر ۱۸  
از اثر کننده ، و لذت یابد چون بحال طبیعی خویش باز گردد . و این مرد  
آنگاه که مر این زن نیکو را ندیده بود بر حال طبیعی بود ، و چون مر او را  
بدید و از حال طبیعی خویش بیرون شد واجب آمد بچشم این فیلسوف که رنجبه ۲۱  
گشتی و لکن لذت یافت . و باز چون دیدار آن خوب روی ازو زایل شد و بحال



طبیعی باز گشت واجب آمد بحکم این فیلسوف که لذت یافتی و لیکن رنجی  
گشت . از این ظاهر تر ردی و درست تر تقضی چگونه باشد که ما بر این  
فیلسوف کردیم ؟

۳

و م این است حال سخن اندر حال شنونده آواز خوش و سخن موزون  
که چون مر آن را بشنود و از طبیعت بیرون شود لذت یابد ، و چون آن را گم  
کند یا بر عقب آن بانگ خری یا بانگ ستور شنود همی بطبیعت باز گردد و لیکن  
رنجی شود

۲۳۹

و نیز گوئیم که قول این مرد بدانچه | گفت چون کسی آواز باریک بسیار  
بشنود هر چند کز آن لذت یافته باشد چون پس از آن آواز سطر بشنود از  
آن نیز لذت یابد ، همی تقضی کند مر آن مقدمه را که گفت لذت نباشد مگر  
بباز آمدن بحال طبیعی پس از بیرون شدن از آن ، از هر آنکه حال طبیعی  
شنونده آن است که هیچ آواز نشود البته نه باریک و نه سطر ، همچنان که  
حال طبیعی بساونده است که نه سرما یابد و نه گرما و نه درشت بساود و نه نرم .  
و چون شنونده مر آواز باریک بنظم را بشنود همی از حال طبیعی بیرون شود  
بجانبی و از آن همی لذت یابد بخلاف قضیت این فیلسوف که گفت از بیرون شدن  
از حال طبیعی مر خداوند حس را رنج آید . و این لذت مر اورا گوئیم کز  
آواز چنگ و چنگ زنی خوش رسید که مر آن را با قوی منظوم در خور بدو  
رسانید . پس واجب آید از حکم این فیلسوف باز آمدن این مرد بحال طبیعی خویش  
حالی باشد بضد این حال که یاد کردیم و آن با آواز خری باشد که برابر شود  
با دشنام خرنده سطر آواز تا حس صمغ آن مرد کز آواز چنگ و نغمه باریک  
از طبیعت بیرون شده بود به طبیعت باز آید و از آن لذت یابد . ولیکن هر  
کسی داند که هیچ مردم از آن نغمه خوش و آواز چنگ رنجی نشود و نه از  
بانگ خرنده لذت یابد با آنکه اگر چنانکه این مرد گفت مردم کز شنیدن آواز

۲۴

- باریک بر عقب آن آواز سطرلنت یافتی حکم این مرد راست نبودی از بهر آنکه این مردم به بیرون شدن از طبیعت بیافتن آواز باریک لنت یافته بودی و م
- ۳ بیاز گشتن بدان یافتن آواز سطرلنت یافته بودی ، و حکم او چنان است که مردم به بیرون شدن از حال طبیعی رنجبه شود نه لنت یابد . و مردم از آواز باریک و سطرلنت یابد | نه بیاریکی و سطرلنتی آواز لنت یابد بل بنظم آن یابد . نبینی
- ۶ که هیچ آواز از آواز پر پشه باریکتر نیست و آوازی سطرلنت تر از بانگ خر نیست و مردم از این لنت هیچ نیابند . پس چنین سخن گفتن فلسفه نباشد بلکه عرضه کردن جهل و سفاقت باشد
- ۱ و نیز گوئیم اندر لنتی که مردم از راه بساونده یابند که بسودنیا چیزی از هوا تر متر نیست ، و اگر مردی برهنه بنشینند تا جسد او با هوا خوکند و آن حال طبیعی او باشد آنگاه پس از آن اگر جبه از موی سمور پوشد بدان از حال طبیعی خویش بیرون شود و لیکن رنجبه نشود بلکه از آن لنت یابد ، بخلاف حکم این فیلسوف باشد که گفت رنج از بیرون شدن آید از طبیعت ولنت باز بگشتن باشد به طبیعت
- ۱۵ و اندر حال چشده گوئیم که چون مردم چیزی نچشیده باشد حاست چشده او بحال طبیعی باشد ، و چون قدری انگین بدهان اندر نهد حاست او از حال طبیعی بگردد و بیرون شود و از آن لنت یابد . و بحکم این فیلسوف بایستی که رنجبه شدی بدانچه انگین مر حاست چشده او را از حال طبیعی بیرون برد . و این تأثیر کننده نخستین بود اندر حاست این مرد . و چون بر اثر این تأثیر کننده و دیگر تأثیر کننده بضد این بیاید و آن پاره شحم حنظل بود تا مر
- ۲۱ او را از بیرون شد از طبیعت به طبیعت باز برد بایستی که از آن لنت یافتی بحکم این فیلسوف . و لیکن ازین باز برنده مر او را بطبیعت سخت رنجبه گشت و

- چشیدن انگبین که بدان از حال طبیعی بیرون شد لذت یافت و از چشیدن شحم  
 حنظل که بدان بحال طبیعی باز گشت رنجه شد ظاهر شد که قول این مرد  
 اندر این معانی نا درستست . پس این حال چنان است که چشیده شکر و انگبین ۳  
 همیشه بطبیعت باز آید و چشیده هلیله و حنظل همیشه همی از طبیعت بیرون شود ۲۴۱  
 و نیز گوئیم که این مرد باول اغاز مقالات خویش گفت که لذت حسی  
 یافتن راحتست از رنج و رنج از آن رسد که خداوند حس از حال طبیعی ۶  
 بیرون شده باشد و از یافتن گرما بر عقب سرما و یافتن خشکی بر عقب گرما  
 بر آن برهان آورد . پس گفت همین است حال دیگر حواس ، و گفت ظاهر  
 کردیم که لذت جز بر عقب رنج نباشد و این راحت باشد از رنج که مر او را لذت ۱  
 نام نهادند . و ما گوئیم اندر رد این قول که اگر مردی باشد تندرست و درست  
 حواس و دیگری بیاید و شکری بدهان او اندر نهد و نافه مشک و دسته گل پیش  
 او نهد و آوازی خوش شعری معنوی بر خواند پیش او و دیبائی منقش پیش او ۱۲  
 باز کند و بجامه نرم تنش را پوشد تا همه حالمای طبیعی او متبدل شود ، پس بحکم  
 این فیلسوف که گفت چون حال طبیعی مردم متبدل شود مردم را رنج آید  
 واجب آید که این مرد سخت رنجه شود از چشیدن شکر و یافتن بوی مشک ۱۵  
 و گل و شنودن مباح خوش و پوشیدن جامه نرم و دیدن دیبای منقش . ولیکن  
 همه عقلا دانند که حال این مرد بخلاف آن باشد که این فیلسوف حکم کرد  
 است . و اگر حکم این مرد راست بودی چیزهای مکروه نبودى اندرین عالم ۱۸  
 که مردم بر رنج آن مخصوصست از دیگر حیوان  
 و ظاهر است مر عقلا را که حاست بساونده مردم مر موی ممور | را بساود ۲۴۲  
 از حال طبیعی بیرون شود ، همچنانکه چون مر بلاس پر موی را یا خار خشک ۲۱  
 را بساود از طبیعت بیرون شود ، ولیکن از آن یکی لذت یابد و ازین دیگر

(۶) یافتن ك — (۱۵) بوی جون مسك ب — (۲۱) بلاس و مرموی درشت

رنجه شود . و حاست نگرندۀ مردم چون دختری خوب روی را بیند اندر جامهای دیبا از حال طبیعی بیرون شود ، همچنانکه چون گنده پیری زنگی ناپینا را بیند اندر گلیبی زشت باز از حال طبیعی بیرون شود ، و لیکن از آن یکی لذت یابد و از آن دیگر رنجه شود . و حاست شنونده مردم چون شنود که زنی ناگه پسری درست صورت زاد بدان از حال طبیعی بیرون شود ، همچنانکه اگر بشنود که برادرش بمرد و مالش سلطان بر گرفت نیز از حال طبیعی بیرون شود ، و لیکن حالش اندر این دو بیرون شدن از طبیعت نه چنان باشد که حکم این فیلسوف بر آنست . و حاست بوینده مردم از یافتن بوی عنبر و ریاحین از حال طبیعی بیرون شود ، همچنانکه یافتن گند مهردار و سرگین از حال طبیعی بیرون شود ، و لیکن مر آن بیرون شدن را بچوید و ازین دیگر بگریزد

و گوئیم که این حکم که این فیلسوف کردست چرا اندر بعضی از حاست بساونده نیست و اندر کل این حاست نیز نیست ، اعنی که این حکم اندر یافتن گرما و سرماست که شدت رنج بمردم رسد و بس چنانکه چون پس از رنجگی از سرما گرما بدو پیوسته شود از آن لذت یابد . و این بعضی است از آنچه بحاست بساونده یافتست از بهر آنکه بحاست بساونده جز گرما و سرما چهار معنی مختلف نیز یافتست چون نرم و درشت و متحرک و ساکن . و حال مردم یافتن این معنیا نه بر آن سبیل است که بیافتن گرما | و سرماست و مردم از بسودن درشت از پس بسودن چیزی نرم لذت نیابد و از بسودن متحرک سپس از ساکنی لذت یابد البته . پس ظاهر کردیم که حاست بساونده مر سه مخالف را یابد از گرمی و سردی و نرمی و درشتی و متحرک و ساکن ، و حکم این فیلسوف اندر يك جفت ازین سه جفت حق است و اندر دو جفت باقی باطل است ،

(۱۰) ولیکن یکی را از آن بیرون شدن ك — (۱۲) جز اندر بعضی ك —  
(۱۴) كه از ضد رنج ك — (۱۸) به برای سهی است كه ك

و اندر چهار حاست دیگر از نگرنده و شنونده و بوینده و چشنده این حکم باطل است

۳ مثل محمد زکریا اندرین حکم مثل مردی

بیابانست که میوه ندیده باشد

- و مثل این مرد بحکم کردن اندر لذت که مردم مرآن را پنج حواس بیابد و گفتن که آن جز راحت از رنج هیچ چیز نیست و این جز بر عقب رنج ۱ نباشد چون مثل مردم بیابانی است که هیچ میوه ندیده باشد پس بر طبقی انگوری بیند و خرمائی و انجیری و بادامی و خربزه و مرآن جوز ترا با پوست بر گیرد و بچشد و ناخوشی آن بسکام و زبان او رسد اندیشه نکند که شاید ۹ بودن که زیر این پوست اندر چیزی خوشتر از این است یا شاید بودن که این دیگر چیزها جز چنین است ، بل حکم کند که این چیزها همه چنین تلخ و ناخوش و زبان گیر است و ازین چیزها هیچ چیز چنین نیست و حکم او مانند ۱۲ این فیلسوف باشد بدانچه اندر يك سه يك از حاست از جمله پنج حواس معنی یافت حکم کرد که اندر هر پنج حواس این | حکم که من اندر این يك سه ۲۴۴ يك حاسی یاقم روانست تا چون از آن باز جویند جهل و غفلت او ظاهر شود ۱۵ چنین که ظاهر کردیم جهل و سفاقت او را

فرق میان لذت و راحت

- بلکه گوئیم که لذت چیز دیگر است و راحت از رنج چیز دیگر . اما ۱۸ لذت آن است که چون مردم از حال طبیعی بدان رسد شادمانه و تازه شود و چون از آن باز ماند رنج شود ، چنانکه چون از حال درویشی و گرسنگی و تشنگی و تنهایی بتوانگری و طعام و شراب و مونس و عهدت و جز آن رسد ۲۱ شادمانه و تازه شود ، و چون از آن باز ماند بر حال پیشین خویش بماند بلکه رنج

شود . و راحت از رنج آنست که چون مردم از آن بحال طبیعی خویش باز  
گردد بر حال خویش ماند ، چنانکه چون از تندرستی بیماری شود رنج  
۳ شود و چون از آن بیماری درست شود بحال پیشین خویش باز گردد نه لذت یابد  
و نه رنج البته

و اکنون که از رد قول این مرد در این معنی پرداختیم و میان لذت و  
۶ میان راحت از رنج فرق کردیم اندر مراتب لذات سخن گوئیم چنانکه باغاز  
این قول وعده کردیم ...

## من كتاب العلم الإلهي

نسب أصحاب التراجم إلى الرازي بعض مصنفات متصلة بالعلم الإلهي<sup>(١)</sup>، منها (١) «كتاب (في) العلم الإلهي»، ذكره الرازي نفسه في «كتاب السيرة الفلسفية»<sup>(٢)</sup> وكذلك ذكره البيروني<sup>(٣)</sup> وابن أبي أصيبعة<sup>(٤)</sup> وصاعد الأندلسي<sup>(٥)</sup> وابن حزم<sup>(٦)</sup> وغيرهم<sup>(٧)</sup>، ويظهر أن هذا الكتاب هو «كتاب العلم الإلهي الكبير» المذكور في رسالة البيروني في فهرست كتب الرازي<sup>(٨)</sup> وأنه نفس التأليف الوارد ذكره في كتاب زاد المسافر لناصر خسرو بعنوان «شرح العلم الإلهي»<sup>(٩)</sup>. أما موسى بن ميمون فقد أشار إليه بعنوان «الإلهيات» كما ترى<sup>(١٠)</sup>. ويظهر أن كتاب العلم الإلهي

---

(١) راجع أيضاً ما قاله S. Pines في كتابه *Beiträge zur islamischen Atomenlehre*, p. 89.

(٢) راجع من فوق ص ١٠٨ س ٢٠

(٣) رسالة في فهرست كتب الرازي ص ٣ س ١٢ (راجع القطعة ٩)

(٤) ج ١ ص ٣١٧ س ١١

(٥) راجع القطعة ٧

(٦) راجع القطع ١ و ٢ و ٤ و ٨

(٧) سماه ناصر خسرو في رسالته «كتاب المي» (راجع القطعة ٥)

(٨) رقم ١١٦

(٩) ص ٥٢، راجع القطعة ٣

(١٠) راجع القطعة ٦، وسماه ابن ميمون في موضع آخر (راجع من تحت ص ١٦٩ تعليق ٥)

هذا كان يحتوي على عدة مقالات كما يقيين من قول أصحاب التراجم بأن أبا القاسم البلخي تقضى المقالة الثانية منه<sup>(١)</sup> . ونستطيع أن نقول إن أبا الحسن علي بن الحسين المسعودي كان يقصد إلى كتاب العلم الإلهي حين نسب إلى الرازي كتاباً على مذهب الفوئاعوريين في ثلاث مقالات ألفت « بعد سنة ثلاثمائة وعشرة »<sup>(٢)</sup> . ولما كان الرازي قد بسط في كتاب العلم الإلهي مذهبه في القدماء الخمسة رجحنا أن الكتاب الموسوم « بالقول في القدماء الخمسة »<sup>(٣)</sup> الذي ذكره الطوسي والجرجاني<sup>(٤)</sup> ليس إلا التأليف الذي نحن بصددده ، كما نظن أن ما أورده ناصر خسرو في كتاب زاد المسافر من قول الرازي في قسم الميولي والمكان والزمان والنفس والبارئ مقتبس منه<sup>(٥)</sup> .

(٢) ذكر ابن النديم<sup>(٦)</sup> وابن القفطي<sup>(٧)</sup> كتاباً للرازي عنوانه « الصغير في العلم الإلهي » وسماه البيروني<sup>(٨)</sup> « كتاب العلم الإلهي الصغير »<sup>(٩)</sup> على رأى

(١) راجع من تحت ص ١٦٨

(٢) راجع القطعة ١١

(٣) لا نجد مثل هذا العنوان عند أصحاب التراجم

(٤) راجع القطعة ١٣

(٥) هذا أيضاً رأى الاستاذ H. H. Schaeder في مقاله

*Die islamische Lehre vom Vollkommenen Menschen* (Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft, Leipzig 1925), p. 229.

راجع أيضاً القطعة ٣

(٦) ص ٣٠٠ س ١٩

(٧) ص ٢٧٤ س ١٢

(٨) رقم ١١٤

(٩) في النسخة المخطوطة « الصور » . ويحتمل أيضاً أن يكون البيروني قصد إلى عنوانين مختلفين أحدهما « كتاب العلم الإلهي » والثاني « الصور على رأى سقراط » إلا أن سائر فهارس تأليفات الرازي لا تساعد على هذا الاحتمال



سقراط<sup>(١)</sup> ولعله هو نفس الكتاب الذي ذكره ابن أبي أصيبعة باسم الكتاب « في العلم الإلهي على رأي أفلاطون »<sup>(٢)</sup>  
 (٣) نسب ابن أبي أصيبعة<sup>(٣)</sup> إلى الرازي « رسالة لطيفة في العلم الإلهي »  
 سماها ابن النديم<sup>(٤)</sup> « رسالة في العلم الإلهي لطيفة »  
 (٤) أورد ابن النديم<sup>(٥)</sup> « كتاب الحاصل في العلم الإلهي » سماه البيروني<sup>(٦)</sup>  
 « كتاب الحاصل » وقال ابن أبي أصيبعة<sup>(٧)</sup> « كتاب الحاصل وغرضه فيه ما يحصل<sup>(٨)</sup> من العلم الإلهي من طريق الأخذ بالحرس<sup>(٩)</sup> وطريق البرهان »

لم يصل إلينا شيء من تلك المصنفات عامة ومن « كتاب العلم الإلهي (الكبير) » خاصة رغم ما كان له من شأن كبير في تاريخ الفلسفة الإسلامية ، حتى إن كثيراً من مفكري الإسلام رأوا من واجبهم أن يردوا عليه ، منهم  
 (١) أبو القاسم عبد الله بن أحمد بن محمود البلخي السلمي رئيس معتزلة بغداد (توفي سنة ٣١٩ هـ) كان معاصراً للرازي وألف عدة نقوض على كتاب العلم الإلهي<sup>(١٠)</sup> تحدى بها الرازي إلى الرد عليها . وقد نسب أصحاب التراجم للرازي التأليفات الآتية : (١) « كتاب نقض نقض البلخي للعلم الإلهي »<sup>(١١)</sup> أو « كتاب

(١) المعروف أن الرازي كان يعتبر سقراط إمام الفلاسفة ، راجع من فوق ص ٩٩

(٢) ج ١ ص ٣١٧ س ١٢

(٣) ص ٣٢٠ س ٧

(٤) ص ٣٠١ س ١٣

(٥) ص ٣٠١ س ١٣

(٦) رقم ١٢٢

(٧) ج ١ ص ٣٢٠ س ٦

(٨) النسخة المطبوعة : يحمل

(٩) لعل الصحيح : بالحرس

(١٠) راجع أيضاً كتاب الرازي « فيما جرى بينه وبين أبي القاسم السلمي في الزمان »

وهو مذكور في رسالة البيروني رقم ٦٢

(١١) ابن النديم ص ٣٠١ س ١٠

في نقض كتاب البلخي لكتاب العلم الإلهي والرد عليه «<sup>(١)</sup> ، ولعله هو الكتاب « في إيضاح غلط المنتقد عليه في العلم الإلهي » المذكور عند البيروني «<sup>(٢)</sup> .  
(ب) « كتاب في الرد على أبي القاسم البلخي فيما ناقض به في المقالة الثانية من كتابه في العلم الإلهي »<sup>(٣)</sup> أو « كتاب الرد على أبي القاسم البلخي في نقضه المقالة الثانية في العلم الإلهي »<sup>(٤)</sup> . (ج) « كتاب إلى أبي القاسم البلخي في الزيادة على جوابه وعلى جواب هذا الجواب »<sup>(٥)</sup> أو « كتاب إلى أبي القاسم البلخي والزيادة على جوابه وجواب هذا الجواب »<sup>(٦)</sup>

(٢) أبو نصر محمد بن محمد الفارابي (المتوفى سنة ٣٣٩) وينسب إليه :  
« كتاب في الرد على الرازي في العلم الإلهي »<sup>(٧)</sup>

(٣) أبو علي محمد بن الحسن بن الهيثم البصري الرياضي (المتوفى سنة ٤٣٠) وينسب إليه « نقض على أبي بكر الرازي المتطبيب رأيه في الإلهيات والنبوات »<sup>(٨)</sup>  
(٤) أبو محمد علي بن أحمد بن سعيد بن حزم الظاهري الأندلسي (توفي سنة ٤٥٦) وهو يشير في كتاب الفصل في الملل<sup>(٩)</sup> إلى تأليف له عنوانه « كتاب التحقيق في نقض كتاب العلم الإلهي لمحمد بن زكرياء الطيب »

(١) ابن أبي أصيبعة ج ١ ص ٣٢٠ س ١

(٢) رقم ١١٧ ، راجع أيضاً رقم ١١٥ : « جوابه عن انتقاد أبي القاسم عليه »

(٣) ابن أبي أصيبعة ج ١ ص ٣١٧ س ١٣

(٤) ابن النديم ص ٣٠٠ س ٢١

(٥) ابن النديم ص ٣٠٠ س ٢٠

(٦) ابن أبي أصيبعة ج ١ ص ٣١٧ س ١١

(٧) كذا ابن أبي أصيبعة ج ٢ ص ١٣٩ س ٨ ، ويسميه ابن الفطى ص ٢٨٠ س ١

« كتاب الرد على الرازي » . راجع أيضاً M. Steinschneider, *Al-Farabi* (St. Pétersbourg 1869), p. 119.

(٨) ابن أبي أصيبعة ج ٢ ص ٩٧ س ٦ . راجع أيضاً ما قلته في *Rivista degli Studi Orientali* XIV (1934), p. 368.

(٩) طبعة مصر ١٣٤٧ ، ج ٥ ص ٤٤ ، وأيضاً ج ١ ص ٣٥ . راجع أيضاً M. Asin Palacios, *Abenmasarra y su escuela*, Madrid 1914, p. 11.

- (٥) أبو الحسن طي بن رضوان الطيب المصري (توفي سنة ٤٦٥) وينسب إليه « كتاب في الرد على الرازي في العلم الإلهي وإثبات الرسل »<sup>(١)</sup>
- (٦) أبو المعين ناصر بن خسرو (المتوفى سنة ٤٨١) رد على الرازي في كتاب زاد المسافر<sup>(٢)</sup> وفي كتاب بستان العقل<sup>(٣)</sup> الذي لم يصل إلينا
- (٧) أبو عمران موسى بن عبيد الله بن ميمون الإسرائيلي القرطبي (توفي سنة ٦٠١ هـ) وقد نقض كتاب الرازي في فصل من كتابه دلالة الحائرين<sup>(٤)</sup>، وأشار أيضاً إليه في رسالة أرسلها إلى ثموثيل بن يهوذا بن طبون مترجم كتاب دلالة الحائرين إلى اللغة العبرية<sup>(٥)</sup>

- (١) ابن أبي أصيبعة ج ٢ ص ١٠٥ س ١٠، راجع أيضاً J. Schacht - Max Meyerhof, *The Medico-Philosophical Controversy between Ibn Butlan of Baghdad and Ibn Ridwan of Cairo*, Cairo 1987, p. 48.
- (٢) ص ٥٢، راجع القطعة ٣
- (٣) وهو مذكور في رسالة ناصر خسرو (راجع القطعة ٥). أما لسبب كتاب بستان العقل إلى ناصر خسرو فراجع Pines, *Beiträge*, p. 88<sup>a</sup>
- (٤) راجع القطعة ٦
- (٥) ضاع الأصل العربي لهذه الرسالة وبقيت لها ترجمة عبرية تجدها في « مجموعة جوابات ربي موسى بن ميمون » ( *קובץ תשובות רמב"ם* ) للطبوعة في ليبزيك ١٨٥٩ (في الجزء الثاني ص ٢٨) والإشارة فيها إلى الرازي بهذا النسب : **וספר חכמה אלהית שחבר אלראמי דוא לו אבל אין בו תועלת לפי שאלראמי היה דופא בלבד** . أما الطبعة الأولى لرسائل ابن ميمون المنشورة بإستانبول سنة ١٥١٧ م فقد أوردت فيها ترجمة أخرى لنفس هذه الجملة وهي : **והחכמה האלהית לאלראמי דוא כפר אין בו תועלת כי ראמי דופא היה לבד** [ راجع S. Munk في ترجمته لكتاب دلالة الحائرين لابن ميمون ج ٣ ص ٦٧ ، وأيضاً Alexander Marx في مجلة *Jewish Quarterly Review*, New Series, vol. XXV (1935) p. 378, وكذلك J. Sonne في مجلة *תרביץ* ج ١٠ (١٩٣٩) ص ١٣٩ ] ومنأما باللغة العربية : « وكتاب العلم الإلهي الذي ألفه الرازي هو له إلا أنه عدم الفائدة لأن الرازي كان طبيباً فقط » (أعادني سديقي الدكتور D. H. Baneth بهذه المعلومات وهو الذي سيتنصر في المستقبل القريب رسائل ابن ميمون نفرة علمية)

وقد وصلنا أيضا عند ابن حزم وناصر خسرو وابن ميمون وغيرهم عدة قطع من الردود على كتاب العلم الإلهي جمعناها فيما يلي مختارين لها ترتيبا يظهر الموضوعات المختلفة التي احتوى عليها ذلك الكتاب

١

كتاب الفصل في اللال والأهواء والتحل لابن حزم (طبعة مصر ١٣٤٧) ج ١ ص ١٠ (١):

قال أبو محمد رضي الله عنه : وقد تحدث في خلال هذه الأقوال آراء هي منتجة من هذه الرؤوس ومركبة منها . فمنها ما قد قالت به طوائف من الناس مثل ما ذهب إليه فرق من الأمم من القول بتناسخ الأرواح أو القول بتواتر النبوات في كل وقت وأن في كل نوع من أنواع الحيوان أنبياء . ومثل ما قد ذهب إليه جماعة من القائلين وناظرتهم عليه من القول بأن العالم يحدث وأن له مدبرا لم يزل إلا أن النفس والمكان المطلق — وهو الخلاء — والزمان المطلق لم تزل معه

قال أبو محمد : — وهذا قول قد ناظرني عليه عبد الله بن خلف بن مروان الأنصاري وعبد الله بن محمد السلي الكاتب ومحمد بن علي بن أبي الحسين الأصبحي الطيب وهو قول يؤثر عن محمد بن زكرياء الرازي الطيب ، ولنا عليه فيه كتاب مفرد في نقض كتابه في ذلك وهو المعروف بالعلم الإلهي

(١) صحفنا القطع المختصة من كتاب الفصل لابن حزم بمقابلتها بالنسخة المخطوطة المحفوظة بمخازنة عاقر رئيس الكتاب باستانبول تحت رقم ٥٥٥ ، وقد عثرنا على صورة شمسية لها في دار الكتب المصرية تحت رقم ٢٠٥٩١ ب ، وهذه النسخة حررت في سنة ٨٧٢٢ وعدد صفحاتها ١٠٤٥ . راجع أيضا H. Ritter في مجلة Der Islam ج ١٨ (١٩٢٩) ص ٤٥

كتاب الفصل لابن حزم ، ج ٥ ص ٤٤ ( ص ٩٨٧ من النسخة المخطوطة ) :

- قال أبو محمد : فأما الحلاء والمدة فقد تقدم إفسادنا لهذا القول في صدر ديواننا  
بالبراهين الضرورية وفي كتابنا المرسوم بالتحقيق في نقض كتاب العلم الإلهي  
لمحمد بن زكرياء الطيب وحللنا كل دعوى أوردها هو وغيره في هذا المعنى بأبين<sup>٣</sup>  
شرح ، والحمد لله رب العالمين كثيرا . وأثبتنا في صدر كتابنا هذا وهناك أنه ليس  
في العالم خلاء البتة وأنه كله كرة مصمتة لا تخلخل فيها وأنه ليس وراء هذا  
خلاء ولا ملاء ولا شيء البتة وأن المدة ليست إلا مذ أحدث الله الفلك بما فيه<sup>٦</sup>  
من الأجسام الساكنة والمتحركة وأعراضها . وبيننا في كتاب التقريب لحدود الكلام  
أن الآلة المسماة الزرافة وسارقة الماء والآلة التي تدخل في إحليل من به أسر البول  
براهين ضرورية في تحقيق أن لا خلاء في العالم أصلا . فإن الحلاء عند القائلين به إنما<sup>٩</sup>  
هو مكان لا متمكن فيه . وهذا محال بما ذكرنا لأنه لو خرج الماء من الثقب الذي في  
أسفل سارقة الماء وقد سد أعلاها لبقى مكانه خاليا بلا متمكن فيه ، فإذا لم يمكن  
ذلك أصلا ولا كان في بنية العالم وجوده وقب الماء باقيا لا ينهرق حتى إذا فتح<sup>١٢</sup>  
أعلاها ووجد الهواء مدخلا خرج الماء وانهرق لوقته وخلفه الهواء . وكذلك الزرافة  
والآلة المتخذة من به أسر البول ، فانه إذا حصلت تلك في داخل الإحليل وأول  
الثانة ثم جذب الزر المغلق لتقبها إلى خارج اتبعه البول ضرورة وخرج ، ولو لم يخرج<sup>١٥</sup>  
لبقى ثقب الآلة خاليا لا شيء فيه وهذا باطل ممتنع . وقد بينا في صدر كتابنا  
كل ما اعترض به الملحدون المخالفون لنا في هذا المكان وأعنى عن إعادته

يظهر من هذه النقطة ومن التي قبلها أن الرأزي كان يبالغ في كتاب العلم الإلهي مذهبه  
في المكان والحلاء والزمان والمدة ، ويتبين أيضاً أن الرد المفضل على نظريات الرأزي الذي أورده  
ابن حزم في الجزء الأول من كتابه ( ص ٢٧-٣٥ ) يقصد في أول الأمر لكتاب العلم الإلهي

## ۳

کتاب زاد المسافر لناصر خسرو (طبعة برلين ۱۹۲۸) ص ۵۲-۱۶ ص ۵۳ س ۸ :

وا از این چهار قسم جسم آنچه سخت تر است وفراز م آمده است  
خاکست که بر مرکز است ، وآب از او گشاده تر است که برتر از  
۳ اوست ، و باد از آب گشاده تر است که برتر از آن است ، باز آتش  
از هوا گشاده تر است که برتر از هواست

و محمد زکریای رازی گوید اندر کتاب خویش که آنرا شرح  
۶ علم الهی ، نام نهاده است که این جواهر این صورتها از ترکیب  
هیولی مطلق یافته اند با جوهر خلا ، و اندر آتش جوهر هیولی با  
جوهر خلا آمیخته است ولیکن خلا اندر او بیشتر از هیولی است ،  
۱ و باز اندر هوا گوید خلا کمتر است از هیولی ، و اندر آب گوید  
خلا کمتر از آنست که اندر جوهر هواست ، و باز اندر خاک خلا  
کمتر از آن است که اندر جوهر آبست

## الترجمة

أما الأقسام (الناصر) الأربعة التي للجسم فما كان منها أصلب وأشد فهو الأرض التي في  
المرکز ، وأما الماء فهو أكثر تخلخلًا منها لأنه أعلی ، والريح أكثر تخلخلًا من الماء لأنه أعلی  
منه ، ثم إن النار أكثر تخلخلًا من الهواء لأنه أعلی من الهواء

ويقول محمد بن زكرياء الرازي في كتابه الذي سماه شرح العلم الإلهي إن هذه الجواهر تحصلت  
هذه الصور من تركيب الهیولی المطلقة مع جوهر الخلاء . أما النار فتمتزج فيها جوهر الهیولی  
بجوهر الخلاء إلا أن الخلاء فيها أكثر من الهیولی ، وأما الهواء فيقول فيه إن الخلاء فيه  
أقل من الهیولی ، ويقول في الماء إن الخلاء فيه أقل منه في جوهر الهواء ، وأما الأرض  
فالخلاء فيها أقل منه في جوهر الماء

- ١٧ وگوید که آتش اندر هوا بزدن سنگ بر آهن از آن همی پدید آید که هوا را سنگ و آهن همی گشاده تر از آن کند که هست تا همی آتش گردد
- ١٨ وما درین کتاب چون بیاب هیولی و خلا رسم اندر این معنی سخن گوئیم

نری من هذه القطعة أن الرازي "كان يسط في كتابه مذهبه في الهيولى أيضاً . فإذا وجدنا في القطعة الثامنة ذكر القدماء الحجة التي ذهب إليها الرازي أي قدم الباري والنفس والهيولى والمكان والزمان فلا يبعد أن يكون كل ما أورده ناصر خسرو في هذا الصدد (١) مقتبساً من كتاب العلم الإلهي للرازي . أضيف إلى هذا أن ناصر خسرو (٢) يشير إلى العلم الإلهي عند رده على مذهب الرازي في الزمان . ومع هذا فقد أخرجنا تلك القطع الأخرى (٣) من ثبنا هذا إذ كان من غرضنا أن لا نذكر إلا القطع التي لا شك في نسبتها إلى كتاب العلم الإلهي" وإذ كان الرازي يبحث عن نفس تلك المسائل في كتب آخر أيضاً

(١) كتاب زاد المسافر ص ٧٣ وما يليها

(٢) نفس المرجع ص ١٠٣ س ٨

(٣) راجع ما يمد من الفصل الثامن إلى الحادي عشر

### انترجمه

وَقُولُ إِنَّ حَدُوثَ النَّارِ فِي الْهَوَاءِ مِنْ ضَرْبِ الْحَجَرِ عَلَى الْحَدِيدِ لَمَّا يَكُونُ لِأَنَّ الْحَجَرِ وَالْحَدِيدَ يَصِيرَانِ الْهَوَاءَ أَكْثَرَ تَحَلُّلاً مِمَّا كَانَ عَلَيْهِ حَتَّى يَصْبِحَ نَاراً وَصَبَّحَتْ فِي هَذَا الْكِتَابِ عَنْ هَذَا الْمَعْنَى حِينَ نَبْلَغُ بَابَ الْهَيُولَى وَالْخَلَاءِ



كتاب الفصل لابن حزم ٤ ج ١ ص ٧٦-٧٧ (ص ١٠٢ وما يليها من النسخة المخطوطة) :

قال أبو محمد رضى الله عنه : افترق القائلون بتناسخ الأرواح على فئتين فذهبت الفرقة الواحدة إلى أن الأرواح تنتقل بعد مفارقتها الأجساد إلى أجساد ٣ أخر وإن لم تكن من نوع الأجساد التي فارقت . وهذا قول أحمد بن حنبل<sup>(١)</sup> وأحمد بن يانوش تلميذه<sup>(٢)</sup> وأبي مسلم الخراساني ومحمد بن زكرياء الرازي الطبيب وهو قول القرامطة من الإسماعيلية وغالية الرافضة . . .

٦ وقد صرح بهذا محمد بن زكرياء الرازي في كتابه الموسوم بالعلم الإلهي ، وقال في بعض كتبه : لولا أنه لا سبيل إلى تخلص الأرواح عن الأجساد المتصورة بالصور البهيمية إلى الأجساد المتصورة بصور الإنسان إلا بالقتل ٩ والذبح لما جاز ذبح شيء من الحيوان البتة . . .

قال أبو محمد رضى الله عنه : وهذه كما ترى دعاوى وخرافات بلا دليل . وذهب هؤلاء إلى أن التناسخ إنما هو على سبيل المقاب والثواب . قالوا فالفاسق المسمى ١٢ الأعمال تنتقل روحه إلى أجساد البهائم الحيثة المرتطمة في الأقدار والمستخرة المؤلفة الممتنة بالذبح . واختافوا في الذي كانت أفاعيله كلها شرأ لا خير فيها فقال

(١) راجع كتاب الانتصار للخياط ص ١٤٧ ، وكتاب الفرق بين الفرق للبغدادى ص ٢٥٨ - ٢٦١ ، وكتاب الملل والنحل للشهرستاني (على هامش كتاب الفصل لابن حزم) ج ١ ص ٦٧ - ٦٩ ، وكتاب روضات الجنات للخوانساري ص ٤٢ ، وكتاب الميوان للبحراني ج ٥ ص ١٢٨ ص ١٤ (في النس المطبوع « ابن حنبل » ) وكذلك ج ٤ ص ٩٦ ص ١٧ (في النس المطبوع « ابن حنبل » ) . راجع أيضاً ما قاله الاستاذ Nyberg في تعليقاته على كتاب الانتصار ص ٢٢٣ - ٢٢٤ .

(٢) اسمه أحمد بن أيوب بن يانوش ، واختلف في اسم جده فكتبه ابن حزم « نانوس » وكتبه الشهرستاني (ج ١ ص ٦٩) « مانوش » وأما البغدادى (ص ٢٥٨) فقد كتبه « يانوش »



بعضهم أرواح هذه الطبقة هي الشياطين ، وقال أحمد بن حائط إنها تنتقل إلى جهنم فتعذب بالنار أبداً الأبد . واختلفوا في الذي كانت أفاعيله كلها خيراً لا شر فيها فقال بعضهم أرواح هذه الطبقة هي الملائكة ، وقال أحمد بن حائط إنها لا شك تنتقل إلى الجنة فتنتعم فيها أبداً الأبد . . . واحتج من هذه الطائفة من لا يقول بالإسلام بأن قالوا إن النفس لا تتناهى والعالم لا يتناهى لأمدته والنفس منتقلة أبداً ١٨ وليس انتقلها إلى نوعها بأولى من انتقلها إلى غير نوعها

قال أبو محمد رضى الله عنه : وذهبت الفرقة الثانية إلى أن منعت انتقال الأرواح إلى غير أنواع أجسادها التي فارقت . وليس من هذه الفرقة من يقول بشيء من الشرائع ، وم من الدهرية وحجتهم هي حجة الطائفة التي ذكرنا قبلها القائلة انه لا تنهى للعالم فوجب أن تتردد النفس في الأجساد أبداً . قالوا ولا يجوز أن تنتقل إلى غير النوع الذي أوجب لها طبعها الإشراف عليه ٢٤ وتعلقها به . . .

وقال أيضاً بعض من ذهب إلى التناسخ من الحاملين ذلك على سبيل الجزاء : إن الله تعالى عدل حكيم رحيم كريم . فلا هو كذلك فيحال أن يعذب من لا ذنب له . ٢٧ قال فلما وجدناه تعالى يقطع أجسام الصبيان الذين لا ذنب لهم بالجدرى والقروح ويأمر بذبح بعض الحيوان الذي لا ذنب له وبطبخه وأكله ويسلط بعضها على بعض فيقطعها ويأكله ولا ذنب له علينا أنه تعالى لم يفعل ذلك إلا وقد كانت الأرواح عصاة ٣٠ مستحقة العقاب فركبت في هذه الأجساد لتعذب فيها

يظهر من هذه القطعة أن الرازي بحث في كتاب العلم الإلهي عن تناسخ الأرواح كما أنه عالِم هذا الموضوع في سائر كتبه ، وقد وافق قول ابن حزم ما قرأه في « كتاب البيرة الفلسفية » (١) حيث يقول الرازي : « فانه ليس تخليص النفوس من الجنة من جنس الحيوانات إلا من جهة الانسان قطع ، وإذا كان الأمر كذلك كان تخليص أمثال هذه النفوس من جنسها شيئاً بالطريق والتسبيل إلى الخلاص . . . ولولا آله لا مطمع في خلاص نفس من غير جهة الانسان لا أطلق حكم العقل

ذبحها البتة « . وكذلك ألف الرازي رسالة « في علة خلق السباع والبهائم (١) » لا شك أنه مس فيها مسألة أنفس الميوان وتخليصها من جثثها . ويوافق هذا القول أيضاً ما قرأه في كتاب زاد المسافر لناصر خسرو (٢) من قول الرازي « يتعلق النفس الكلية بالهيولى وتخليصها منها . راجع أيضاً M. Schreiner, *Zur Geschichte der Lehre von der Seelenwanderung* (app. *Der Kalâm in der jüdischen Literatur*, Dreizehnter Bericht über die Lehranstalt für die Wissenschaft des Judentums in Berlin, 1895, وأيضاً ما قلته في مجلة *Orientalia* ج ٤ (١٩٣٥) ص ٣٢٨

## ٥

رسالة الحكيم أبي معين حميد الدين ناصر بن خسرو القبادياني « در جواب نود ويك فقره أسأله فلسفي ومنطقي وطبيعي ونحوي وديني وتأويلي » (٣) وهي رسالة باللغة الفارسية ، قال مؤلفها عند ذكره آراء الفلاسفة في اللائكة :

وثابت بن قره الحاراني كه مر كتب فلسفي را ترجمه او كرده است از زبان وخط يوناني بزبان وخط تازي بر افلاك وكواكب كه احيا ونطقا اند برهان

- (١) ابن النديم ص ٣٠١ ص ٧ ، وابن الفطري ص ٢٧٥ ص ٩ ، وابن أبي أصيبعة ج ١ ص ٣١٩ ص ٢٥ . أما البيهقي (رقم ١٢٥) فقد سماها « في سبب خلق السباع » .
- (٢) ص ١١٥ وكذلك ص ٣١٨ - ٣١٩ ، راجع من تحت في الفصل الماشر
- (٣) طبعت هذه الرسالة على عتب ديوان أشعار ناصر خسرو الذي نشره آفاي حاجي سيد نصر الله تقوي (طهران ١٣٠٤ - ١٣٠٦ هـ قمي) ص ٥٦٣ - ٥٨٣ ، والفصل المذكور هاهنا ورد فيها ص ٥٧١ - ٥٧٢ . وقد آتت الاستاذ S. Pines في كتابه *Beiträge zur islamischen Atomenlehre* ص ٨٧ بترجمة ألمانية لهذا الفصل

- کرده است . وگفتست که مردم را حیات وسخن بدانست که جسد او شریفت<sup>۳</sup>  
جسدست و اندر شریفت<sup>۳</sup> جسدی که آن جسد مردمت شریفت<sup>۳</sup> نفس فرود  
آمدست ، و آن | نفس زنده وسخنگوی است ، و این مقدمه صادقه است . آنگاه  
گفتست و افلاك وانجم اجساد ایشان بنایت شرف ولطافتست و بنهایت پاکیزگی  
است ، و این مقدمه دیگرست صادقه . نتیجه ازین دو مقدمه اینست که مر این افلاك  
وانجم را نفس ناطقه است و ایشان زندگان وسخنگویان . و این برهانست که این  
فیلسوف کرده است بر آنکه فرشتگان افلاك و کواکب اند وزنده وسخنگوی اند<sup>۹</sup>

- وفلاسفه هرگز مرین را نستانند ، اما دیورا مقررند و گویند نفسهای  
جاهلان بدکرداران که از جسد جدا شوند اندرین عالم بمانند ، بر آنچه بر حسرت  
شهوتهای حتی بیرون شود از جسد و آن آرزوها را او را بر کشد تواند که از<sup>۱۲</sup>  
طبایع گریزد و < در > جسمی زشت شود آن نفس و اندر عالم همیگردد  
و مردمان را بفریزد و بدکرداری آموزد و اندر بیابانها مردمان را راه گم کند  
تا هلاک شوند . چنانکه محمد زکریاء رازی گفته است اندر کتاب < علم > الهی<sup>۱۵</sup>  
خویش که نفسهای بدکرداران که دیو شوند خویشان بصورت < فرشتگان >  
مر کسان را بنمایند و مر ایشان را بفرمایند که رو مردمان را بگوی که سوی  
من فرشته آمد و گفت که خدای ترا پیغامبری داد و من آن فرشته ام ؛ تا بدین<sup>۱۸</sup>  
سبب در میان مردمان اختلاف افتد و خلق کشته شود بسیاری بتدبیر آن  
نفس دیو گشته . و ما بر ردّ قول این مهوس بی باک سخن گفته ایم اندر  
کتاب بستان العقل ، اکنون بجواب این هوس مشغول نشویم بر اینجا<sup>۲۱</sup>

(۱) کتب حل راغ — (۳) اگر مردم خ — (۴) آن خ : کان خ — (۶) سبحان  
پاکیزگی خ — (۷) اینست : اندک خ — (۹) وسخن گویند خ — (۱۱) بدکرداری خ —  
(۱۳) از طبایع بر کند و جسمی خ ( راجع کتاب زاد المسافرین ص ۱۱۵ س ۸ ) —  
(۱۵) تا هلاک شود خ

## الترجمة

أما ثابت بن قرة الحراني<sup>(١)</sup> الذي كان يترجم كتب الفلسفة من اللغة اليونانية والخط اليوناني إلى اللغة العربية والخط العربي فإنه أتى ببرهان على أن الأفلاك والكواكب أحياء ناطقة . وذلك أنه قال إن الإنسان ذو حياة ونطق من أجل أن جسده أشرف الأجساد ولأن أشرف نفس حلت في أشرف جسد الذي هو جسد الإنسان ، وهذه النفس حية ناطقة ، وهذه مقدمة صادقة . ثم قال إن أجساد الأفلاك والنجوم بفاية الشرف واللطافة وفي نهاية الطهارة ، وهذه مقدمة ثانية صادقة . ونتيجة هاتين المقدمتين أن للأفلاك والنجوم أنفساً ناطقة وأنها أحياء ناطقة . فهذا البرهان الذي أتى به هذا الفيلسوف على أن الملائكة هم الأفلاك والكواكب وأن هذه أحياء ناطقة

ومن الفلاسفة من لا يدع هذا قط بل يقرّون بوجود شياطين ويقولون إن نفوس الجبهة الأشرار متى فارقت أجسادها تبقى في هذا العالم . وذلك أنها لا تركت أجسادها وهي في حسرة الشهوات الحسية التي تجذبها ( إلى العالم ) لا تستطيع أن تخلص من الطبايع فتدخل جسماً خبيثاً وتنقل في العالم وتخدع الناس وتعلمهم الرذائل وتضلهم في البراري حتى يهلكوا . كما قال محمد بن زكرياء الرازي في كتابه < في العلم > الإلهي إن نفوس الأشرار التي صارت شياطين تتجلى لبعض الناس في صورة < الملائكة > وتأمرهم أن اذهب وقل للناس إنه قد جاءني ملك فقال لي إن الله أعطاك الرسالة وإنني الملك ( المبعوث إليك ) ، حتى وقع الاختلاف بين الناس بسبب ذلك وقل خلق كثير نتيجة تدبير تلك النفوس التي أصبحت شياطين . — وقد ردّدنا على قول ذلك المهوس الجريء في كتاب بستان العقل<sup>(٢)</sup> فلا نرى في هذا الموضع بالجواب عن هوسه

وفي هذه القطعة نكلمة ما مضى من آراء الرازي في تاسخ الأرواح وهي تمس أيضاً

(١) راجع أيضاً كتاب مغايب الغيب لفخر الدين الرازي ( طبعة مصر ١٣٠٨ ) ج ٥ ص ٤٣٥ : « وكان ثابت بن قرة يثبت النفس ويقول أنها متعلقة بأجسام ساوية نورانية لطيفة غير قابلة للكون والفساد والفرق والتمزق ، وإن تلك الأجسام تكون سارية في البدن ، وما دام يبقى ذلك السريران بقيت النفس مدبرة للبدن ، فإذا انفصلت تلك الأجسام اللطيفة عن جوهر البدن انحطت تعلق النفس عن البدن »

(٢) راجع من فوق ص ١٦٩

مسألة النبوة والأنبياء بعبارة تذكرنا بكتاب الرازي « في النبوات » (١) . راجع أيضاً ردود  
آبن الهيثم وابن رضوان على الرازي التي كانت موجبة ضد آرائه في العلم الإلهي أو الإلهيات  
وفي الرسل أو النبوات (٢)

## ٦

كتاب دلالة الحائرين لموسى بن مبيون الإسرائيلي ، الجزء الثالث الفصل الثاني عشر (٣) :

كثيراً ما يسبق لحيال الجمهور أن الشرور في العالم أكثر من الخيرات ،  
حتى إن في كثير من خطب جميع الملل وفي أشعارهم يضمنون هذا الفرض  
ويقولون إنَّ العجب أن يوجد في الزمان خير ، أما شروره فكثيرة ودائمة . ٣  
وليس هذا الغلط عند الجمهور فقط إلا وعند من يزعم أنه قد علم شيئاً

وللرازي كتاب مشهور وسماه بالإلهيات ضمنه من هذياناته وجهالاته  
عظائم ، ومن جملتها غرض ارتكبه وهو أن الشرَّ في الوجود أكثر من الخير ٦  
وأنك إذا قايست بين راحة الإنسان ولذاته في مدة راحته مع ما يصيبه من  
الآلام والأوجاع الصعبة والمعاهات والزمانات والأنكد والأحزان  
والنكبات فتجد أن وجوده — يعني الإنسان — نعمة وشرٌّ عظيم مُلَبَّ به . ١

(١) راجع من تحت الفصل الثاني عشر

(٢) راجع من فوق ص ١٦٨ و ١٦٩

(٣) *Le Guide des Égarés, traité de théologie et de philosophie par*  
*Moïse ben Maimoun, dit Maïmonide, publié par S. Munk. Paris 1896,*  
t. III, p. 18 ; trad. p. 66-67.

وأخذ أن يصحح هذا الرأي باستقراء هذه البلايا ليقاوم كل ما يزعم أهل الحق من إفضال الإله وجوده البين وكونه تعالى الخير المحض وكل ما يصدر عنه خير محض بلا شك ١٢

وسبب هذا الغلط كله كون هذا الجاهل وأمثاله من الجمهور لا يعتبر الوجود إلا كشخص إنسان لا غير ويتخيل كل جاهل أن الوجود كله من أجل شخصه ١٥ وكان ليس ثم وجود إلا هو فقط . فان جاءه الأمر بخلاف ما يريد قطع قطعاً أن الوجود كله شر . فلو اعتبر الإنسان الوجود وتصوره وعلم نزارة حفظه منه لتبين له الحق واتضح

يظهر من هذه القطعة أن الرازي بسط في كتاب العلم الإلهي فلسفته في الذات والآلام التي طالعها في غير كتاب من تصانيفه . راجع أيضاً ما أورده عنه وعن الحرثانيين نجم الدين السكاني في القطعة المذكورة في الفصل التالي (ص ٢٠٦-٢٠٧) ، وكذلك ما أورده في هذا الصدد فخر الدين الرازي في كتاب الأربين في أصول الدين (طبعة حيدرآباد ١٣٥٣) ص ٢٩٤

## ٧

كتاب طبقات الأمم للقاضي أبي القاسم صاعد بن أحمد بن صاعد الأندلسي ( المتوفى سنة ٥٤٦٢ هـ ) لفره الأب لويس شيخو ، بيروت ١٩١٢ء ، ص ٣٣ (١) :

قال صاعد : وقد صنف جماعة من المتأخرين كتباً على مذهب فيثاغورس وأشباعه وانتصروا فيها للفلسفة الطبيعية القديمة . ومن صنف في ذلك أبو بكر محمد

(١) راجع أيضاً - R. Blachère, *Sâ'id al-Andalus kitâb Tabaqât al-Umam* (Livre des Catégories des Nations), traduction, Paris 1935 (= Publ. de l'Inst. des Hautes Etudes Marocaines, t. XXVIII), p. 74-75.

- ٣ بن زكرياء الرازي وكان شديد الانحراف عن أرسطاطاليس وعائياً له في مفارقة معلمه افلاطون وغيره من متقدمي الفلاسفة في كثير من آرائهم ، وكان يزعم أنه أفسد الفلسفة وغير كثيراً من أصولها . وما أعلن الرازي أحقته على أرسطاطاليس وحدها إلى تنقصه إلا ما أباه أرسطاطاليس ودان به الرازي مما ضمنه كتابه في العلم الإلهي ٦ وكتابه في الطب الروحاني وغير ذلك من كتبه الدالة على استحسانه لمذهب الثنوية في الإشراك ولآراء البراهمة في إبطال النبوة ولاعتقاد عوام الصابئة < في > التناسخ . ولو أن الرازي وفقه الله للرشد وحجب إليه نصر الحق لوصف ١ أرسطاطاليس بأنه محص آراء الفلسفة ونحل مذاهب الحكماء فنفى خبثها وأسقط عنها واتقى لبابها واصطفى خيارها فاعتقد منها ما توجبه العقول السليمة وتراه البصائر النافذة وتدين به النفوس الطيبة ، وأصبح إمام الحكماء وجامع فضائل العلماء ١٣

---

(٣) في النسخة المخطوطة : غانيا ، ولعل الصواب : غانياً — (٦) ما أباه ، صحنا ، وفي الطبعة : ما أتاه — ودان به الرازي مما ضمنه كتابه ، كذا في النسخة المخطوطة ، وفي الطبعة : وأراد الرازي مخاصمته أي كتاب — (١٠) ونحل ، صحنا ، في الطبعة : ونحل — واسقطه عنها خ

قد ذكرنا (١) أن ابن الففطي اقتبس هذا الفصل من كتاب طبقات الأمم وأن ابن العبري واللامة الحلبي أخذاه عنه . أما نسبة الرازي إلى مذهب فيثاغورس فنجدتها أيضاً في كتاب التنبيه والإشراف للسعدي حيث يقول (٢) : « ولا أعلم في هذا الوقت أحداً يرجع إليه في ذلك (٣) إلا رجلاً من النصاري بمدينة السلام يعرف بأبي زكرياء بن عدى (٤) وكان مبدأ أمره ورأيه وطريقته في درس (٥) طريقة محمد بن زكرياء الرازي وهو رأى الفوتاغوريين

---

(١) ص ١٤١

(٢) طبعة ليدن ص ١٢٢

(٣) أي في علم الفلسفة

(٤) هو أبو زكرياء يحيى بن عدى النطفي البقوني تلميذ الفارابي . أما تلميذه للرازي فلم تذكر في مصدر آخر

(٥) السكتان ساقطتان من نسخة مخطوطة

في الفلسفة الأولى على ما قدّمنا « (١)

أما قد صاعد لفلسفة الرازيّ فقد قال مثله في موضع آخر من كتابه (٢) : « ... وألف  
نيفاً على مائة تأليف أكثرها في صناعة الطب وسائرهما في ضروب من المعارف الطبيعية والإلهية  
إلا أنه لم يوغل في العلم الإلهي ولا علم غرضه الاقتصي فاضطرب لتلك رأيه وتقلد آراء سخيّة  
واتّسمل مذاهب خبيثة (٣) وذم (٤) أقواماً لم يفهم عنهم ولا هدى بسبلهم » . وقد نقل هذا  
الفصل ابن القفطي وابن أبي أصيبعة (٥) وغيرهما . راجع أيضاً ما قاله موسى بن ميمون (٦)  
وابن سينا (٧) في فلسفة الرازيّ

أما قول صاعد بأنّ الرازي اغترف عن أرسطاطاليس واتصل بافلاطون فتعبد مثله في  
المنظرة التي جرت بينه وبين أبي حاتم الرازي (٨) . ولعل الرازي طالع مثل هذا الموضوع في تأليف  
له سماه ابن أبي أصيبعة (٩) « في شرح مذاهب أرسطوطاليس في العلم الإلهي »

أما ما قاله صاعد في استحسان الرازي للمذاهب التنوية فراجع القطعة التالية ، وكذلك قد عرفنا  
من القطع ٤ ، ٥ ، ١٠ ، ١٢ ، ١٣ أنّ الرازي قال في كتاب العلم الإلهي بالتناسخ وشرح  
مذاهب الصابئة الحرثيين . وأما ما قدّمه به صاعد من الليل إلى آراء البراهمة في إبطال النبوات  
فهذا مذهب نسب إلى البراهمة ابن الراوندي الملحد في كتاب الزمرذة وأخذ عنه كثير من  
المتأخرين (١٠)

(١) راجع أيضاً ما قاله للمسعودي في ص ١٦٢ من كتابه (راجع من تحت الهظمة ١١)

(٢) ص ٥٢

(٣) في الطبعة « سخيّة » ، وقد قرأ ابن أبي أصيبعة وابن القفطي « خبيّة » وقرأ ابن  
العبري (راجع من فوق ص ١٤٠ تعليق ٤) « مذهباً عيباً » .

(٤) كذا ابن القفطي وابن أبي أصيبعة وابن العبري ، وفي الطبعة : ودنا أقواماً

(٥) ابن القفطي ص ٢٧١ ، ابن أبي أصيبعة ج ١ ص ٣١٠

(٦) راجع من فوق ص ١٦٩

(٧) أجوبة الشيخ الرئيس عن مسائل أبي الرعيان البيروني (جامع البدائع ، مصر

١٣٣٠ ، ص ١٢٧)

(٨) راجع من تحت الفصل الحادي عشر

(٩) ج ١ ص ٣١٧

(١٠) راجع ما نقلته في *Rivista degli Studi Orientali* ج ١٤ (١٩٣٤)

ص ٣٤١ وما يليها



٨

كتاب الفصل لابن حزم ، ج ١ ص ٣٥ (١) ، بعد رده على من قال بالقدماء الخمسة (٢) عند كلامه « على من قال ان فاعل العالم ومديره أكثر من واحد » :

قال أبو محمد رضي الله عنه : افرق القائلون بأن فاعل العالم أكثر من واحد فرقاً ثم ترجع هذه الفرق إلى فرقتين . فاحدى الفرقين تذهب إلى أن العالم غير مدبره وم القائلون بتدبير الكواكب السبعة وأزليتها (٣) وم المجوس . فان للتكلمين ٣ ذكروا عنهم أنهم يقولون إن الباري لما طالت وحدته استوحش ، فلما استوحش فكر فكرة سوء فتجسمت فاستحالت ظلمة فحدث منها أهرمن وهو إبليس ، فرام الباري إبعاده عن نفسه فلم يستطع فتحرز منه بخلق الخيرات وشرع أهرمن ٦ في خلق الشر . ولهم في ذلك تخليط كثير

قال أبو محمد رضي الله عنه : وهذا أمر لا يعرفه المجوس بل قولهم الظاهر هو أن الباري تعالى وهو أورمز (٤) ، وإبليس وهو أهرمن ، وكلم (٥) وهو الزمان ، وجام (٦) وهو المكان وهو الخلاء أيضاً ، وهوم (٧) وهو الجوهر وهو أيضاً الهوى وهو أيضاً الطينة والخيرة خمسة لم تزل ، وأن أهرمن هو فاعل الشرور وأن أورمز (٤) فاعل الخيرات ، وأن هوم (٧) هو المفعول فيه كل ذلك . ١٢

(١) = ص ٥٢ من النسخة المخطوطة المذكورة من فوق ص ١٧٠

(٢) راجع من تحت في الفصل التاسع

(٣) هل سقط هاهنا شيء ؟

(٤) في الطبعة : اورمن

(٥) لعل الصواب « كاه » ، راجع ص ١٨٤ ص ١١

(٦) راجع ص ١٨٤ تعليق ٦

(٧) في الطبعة : « نوم » ، وفي النسخة المخطوطة « نوم » ، راجع ص ١٨٤ تعليق ٧

وقد أفردنا في نقض هذه المقالة كتاباً جمعناه في نقض كلام محمد بن زكرياء الرازي  
الطبيب في كتابه الموسوم بالعلم الإلهي

لا قصد هاهنا إلى شرح عقائد المجوس المشار إليها في هذا الفصل (١) . والظاهر أن ابن  
حزم يفرق بين رأى المتكلمين الذين ينسبون إلى المجوس القول بإلهين وبين رأى آخر ينسب  
إليهم الاعتقاد بخمسة قدماء . ونحن نميل إلى أن ابن حزم اقتبس الرأى الثانى من كتاب  
العلم الإلهي للرازي وأن الرازي قد حاول فيه تشييد مذهبه الخاص في الفلسفة الإلهية بما اعتبره  
عقائد للمجوس . ونجد هذا الفصل بعينه في كتاب التنبية والإشراف للسعودى (٢) حيث  
يقول مؤلفه :

وقد أتينا على شرح جميع ذلك وما ذكره (٣) من المعجزات والدلائل والعلامات  
وما يذهبون إليه في الحجة القدماء عندم (٤) أورمزد وهو الله عز وجل ، وأهرمن  
وهو الشيطان الشرير ، وكاه (٥) وهو الزمان ، وجام (٦) وهو المسكان ، وهوم (٧) وهو  
الطينة (٨) والخميرة (٩) ، وحجاجهم لذلك وعلة تعظيمهم للنيرين وغيرهما من الأنوار

(١) راجع H. S. Nyberg, *Questions de cosmogonie et de cosmologie mazdéennes*, Journal Asiatique, 1931, Juillet-Septembre, p. 113 ss.

(٢) طبعة ليدن من ٩٣

(٣) في الطبعة : ذكروا له

(٤) لعل الصواب : إله من الحجة القدماء <وم> عندم

(٥) وفي نسخة : كام

(٦) كنا في جميع النسخ ، وصححه الناشر : جاى

(٧) في النسخ : يوم ، والظاهر أن كتابة «يوم» هي ما وجده ابن حزم والسعودى في

الأصل المشترك

(٨) في الطبعة : الطينة

(٩) في نسخة : والخمير

والفرق بين النار والنور . . . . . فيما سميناه من كتبنا (١) . ومتكلمو الإسلام  
من أصحاب الكتب في المقالات ومن قصد إلى الرد على هؤلاء القوم ممن سلف  
وخلف يحكون عنهم أنهم يزعمون أن الله تفكر فحدث من فكره شر وأنه  
الشیطان الخ

ولما كان المسعودي عرف كتاب العلم الإلهي للرازي كما يظهر مما قوله في القطعة ١١ فلا يبعد  
أن يكون قد اقتبس هذا الفصل من نفس هذا المرجع

## ٩

رسالة أبي ربحان البيروني في فهرست كتب محمد بن زكرياء الرازي (٢) ص ٣ س ١٢ :

وذلك أني طالعت كتابه في العلم الإلهي وهو يباين فيه بالدلالة على كتب  
ماني وخاصة كتابه الموسوم بسفر الأسرار (٣)

سنذكر تمة هذه القطعة في الفصل الثاني عشر عند بحثنا في كتاب الرازي في النبوات .

(١) لعل المسعودي يشير إلى كتابه الموسوم بالمقالات في أصول البيانات ، راجع مقدمة

الناشر ص ٦

(٢) طبعة باريس ١٩٣٦

(٣) راجع فهرست ابن النديم ص ٣٣٦ س ٨ ، وكتاب تحقيق ما للهند للبيروني ص ٢٧ س ٩

أما معرفة الرازي بالكُتب المانوية فيشهد لها أيضاً العنوان الوارد عند أصحاب التراجم « كتاب فيها جرى بينه وبين سيسن (١) الثاني » (٢) أو « الرد على سيسن التتوي » (٣)

## ١٠

كتاب غاية الحكيم وأحقّ النتيجة بالقديم المنسوب إلى أبي القاسم مسلمة بن أحمد المجريطي (نُشره H. Ritter هامبورج ١٩٣٣) ص ٢٠٦ عند ذكر الأدعية والقراين الموجبة إلى الكواكب السبعة على مذهب الصابئة الحرائين (٤) :

أما كلام المشتري ومناجاته الذي يحتاج معه إلى بخور ويستعمل للسلامة في البحار من عظيم سلطانها، وقد ذكره جماعة من أهل هذا الشأن وذكره ٣ الرازي في كتاب العلم الإلهي على رواية له، فهو أن تستقبله بوجهك وهو في وسط السماء وتقول السلام عليك أيها الكوكب الشريف الجليل العظيم الرؤوف المتكفل بأمور العالمين والمطرق لأرواح الطاهرين والمغيث في لجج البحار ٦ للغرقاء المستغيثين لتفرض علينا من نورك وروحك وروحانيتك ما تحسن به

---

(١) وسيسن هنا هو Σισσίνιος تليد ماني، راجع أيضاً فهرست ابن النديم ص ٣٣٦

ص ٢٥

(٢) راجع ابن النديم ص ٢٩٩ ص ٢٥ وابن القطي ص ٢٧٣ ص ١٥، وأضاف ابن أبي أصيبعة (ج ١ ص ٣١٥ ص ٢٩) : « يريه خطأ موضوعاته وفساد ناموسه في سبع مباحث »، راجع أيضاً S. Pines, *Beitraege*, p. 69

(٣) كتبا عند البيروني، رقم ١٤٠

(٤) قد نُشر هذا النص R. Dozy و M. J. de Goeje في *Actes du VIe Congrès des Orientalistes*, Leyde, part..2, sect. 1 p. 12.

أحوالنا ويحسن خروجنا ويفسل درن الطبيعة عنا آمين . وعلامة الإجابة  
ظهور شمع موقدة أمام المناجى له وهى روحانية المشتري

أخبرنا للسعودي<sup>(١)</sup> أنه رأى للرازي كتاباً فى مذاهب الصابئة الحرائين وكذلك نرى فى  
الفصل التالى أن القول بقدم الحمة للنسب أحياناً إلى الحرائين (الحرائين) يوافق نظريات  
الرازي كل الموافقة . أما عناية الرازي بالدعاوى والطلسمات فبدل عليه عنوان كتابه « فى  
وجوب الأدعية »<sup>(٢)</sup> ومقاتته فى صنعة الطلسمات التى ذكرها الجريطى فى كتابه<sup>(٣)</sup>

## ١١

كتاب التنبيه والإشراف لأبى الحسن على بن الحسين للسعودى ( طبعة ليدن ١٨٩٣  
ص ١٦٢ ) بعد ذكر عقائد المذاهب الحرائين<sup>(١)</sup> والناظرة بين فرغوريوس الصورى وأتابو  
السكاهن المصرى<sup>(٢)</sup> :

وقد صُنفت على مذاهب الفوثاغوريين واللاتصار لم كتب كثيرة ،  
وآخر من صُنّف فى ذلك أبو بكر محمد بن زكرياء الرازى صاحب كتاب

(١) راجع القطعة التالية

(٢) كذا ابن النديم ص ٣٠١ س ١٢ ، ومماه ابن أبى أصيبعة ( ج ١ ص ٣٢٠  
س ٦ ) : « كتاب فى وجوب البهاء والبهاوى » ومماه البيرونى ( رقم ١٣٩ ) : « فى وجوب  
البهاء من طريق الحزم »

(٣) ص ١٤٤

(٤) راجع أيضاً القطعة التالية

(٥) كانت هذه الناظرة مرفوعة للرازى كما يظهر من فهرست كتبه ( راجع رسالة  
البيرونى رقم ١٢٨ )

المنصوري في الطب<sup>(١)</sup> وغيره كتاباً<sup>(٢)</sup> في ثلاث مقالات وذلك بعد سنة ثلاثمائة وعشر

نظن أن الكتاب المشار إليه ليس غير كتاب العلم الإلهي الذي قال صاعد الأندلسي فيه<sup>(٣)</sup> أنه على مذهب فوثاغورس ، وقد رأينا فيما مضى<sup>(٤)</sup> أن كتاب العلم الإلهي كان مقسماً إلى مقالات . أما قول المسعودي أنه أُلّف بعد سنة ثلاثمائة وعشر<sup>(٥)</sup> فلا نجد مثل هذا التاريخ في سائر مصادرنا غير أنه يوافق رأى من رأى<sup>(٦)</sup> أن كتاب العلم الإلهي ألّفه الرازي في أواخر عمره

## ١٢

كتاب مروج الذهب للمسعودي ( نُسره C. Barbier de Meynard باريس ١٨٦٥ )

ج ٤ ص ٦٧ - ٦٨ :

ثم رجع بنا الإخبار عن مذاهب الصائبة من الحرّانيين وذكر من أخبر عن مذاهبهم وكشف عن أحوالهم . فمن ذلك كتاب رأيته لأبي بكر محمد بن زكرياء الرازي الفيلسوف صاحب كتاب المنصوري في الطب وغيره ذكر فيه مذاهب

- 
- (١) راجع من فوق ص ٢  
 (٢) في نسخة : « كتاب » ولله سقط قبله كلمة أو كلمتان مثل « > وله في ذلك < كتاب الخ » . أو « > وقد أُلّف في ذلك < كتاباً الخ »  
 (٣) راجع من فوق ص ١٨٠ وما يليها  
 (٤) ص ١٦٦  
 (٥) من الجائر أيضاً أن يكون للمسعودي لم يقصد بهذا التاريخ إلى تأليف كتاب الرازي بل إلى أن المسعودي طالع ذلك الكتاب في ذلك التاريخ المين ، أي أنه سقط قبل « كتاباً » عبارة مثل « ورأيت له في ذلك < أو ما يشبهها . راجع مثلاً كتاب التنبيه والإشراف ص ١٠٦ س ٥ : « قال المسعودي ورأيت بمدينة اصطخر من أرض فارس في سنة ٣٠١ عند بعض أهل البيوتات المعرفة من الفرس كتاباً عظيماً الخ » . راجع أيضاً القطعة التالية  
 (٦) راجع من فوق ص ١١٤

الصائبة — الحرّانيّين منهم دون من خالفهم من الصائبة وهم الكياريون<sup>(١)</sup> — وذكر أشياء يطول ذكرها ويقبح عند كثير من الناس وصفها فأعرضنا<sup>(٢)</sup> عن حكايتها إذ كان في ذلك الخروج عن حدّ الغرض في كتابنا إلى وصف الآراء والديانات<sup>٦</sup>

يظهر من هذه القطعة أنّ كتاباً للرازيّ — والراجح أنّه كتاب العلم الإلهي — كان مصدراً لمعرفه عقائد الحرّانيّين

### ١٣

شرح للواقف للسيد المريف على بن محمد الجرجاني ( التوفي سنة ٨١٦ هـ ) ، طبعة استانبول ١٣١١ ، ج ١ ص ٤٣٨ :

وأثبت الحرّانيون من المجوس — وهم فرقة منهم منسوبة إلى رجل يقال له حرّنان — قديماً خمسة اثنان منها عالمان حيّان — والأوّل كما في المحصل<sup>(٣)</sup> اثنان حيّان فاعلان — وهما البارئ والنفس ، أما البارئ فهو قديم وحى وفاعل لهذا<sup>٣</sup> العالم ، وأما النفس فالمراد بها ما يكون مبدأ للحياة وهي الأرواح البشرية والسموية فهي حية بداتها وقديمة أيضاً إذ لو كانت حادثّة لكانت مادية فاعلة في الأجسام التي تعلقت بها تعلق التدبير والتصرف . وثلاثة لا عالمة ولا حية ولا فاعلة بل<sup>٦</sup> واحد منها منفعل واثنان لا فاعلان ولا منفعلان وهي الميولى والفضاء والذهب . فالهيولى قديمة وإلا احتاجت إلى هيولى أخرى ، وهي منفعة لقبول الصور فلا تكون

(١) راجع تعليق الناشر لكتاب التنبيه والإشراف ص ١٦٢ ، وراجع أيضاً

D. Chwolson, *Die Ssabier und der Ssabismus*, S. Pétersbourg 1856, II p. 373.

(٢) في الطبعة : أعرضنا

(٣) كتاب المحصل لفخر الدين الرازي ص ٥٦ ، راجع الفصل التالي

- ٩ فاعلة وإلا لكانت مع بساطتها قابلة وفاعلة مما، وليست بحجة وهو ظاهر . والمراد بالفناء هو الخلاء ولو لم يكن قديماً لارتفع الامتياز عن الجهات فلا تتميز جهة اليمين عن اليسار ولا جهة الفوق عن التحت وذلك أمر غير معقول . والدهر هو الزمان ولا يتصور تقدم عدمه على وجوده لأنه تقدم زماني فيجتمع وجوده مع عدمه . وهذان أعنى الخلاء والزمان لا فاعلان ولا منفعلان
- ١٠ قال الإمام الرازي كان هذا المذهب مستوراً فيما بين المذاهب قال إليه ابن زكرياء الطيب الرازي وأظهره وعمل فيه كتاباً مسمى بالقول في القدمات الخمسة وستقف على مأخذهم في أثناء ما يرد عليك في الكتاب وقد أشرنا نحن إلى ذلك إشارة خفية

نرجح أن كتاب « القول في القدمات الخمسة » المذكور في هذه القطعة ليس غير كتاب العلم الإلهي لرازي ، راجع أيضاً ما قلنا ص ١٦٦ . وقال نصير الدين الطوسي في كتاب تلخيص المحصل ( المطبوع على هامش كتاب المحصل لفنر الدين الرازي ، مصر ١٣٢٣ ، ص ٥٧ ) عند ذكر قول الحرانيني :

أقول هذه حكاية مذهبهم وما يصلح لأن تكون دلائلهم عليه ، ومال ابن زكرياء الطيب الرازي إلى ذلك المذهب وعمل فيه كتاباً موسوماً بالقول في القدمات الخمسة ، وسيأتي القول في كل واحد منها



## القول في القدماء الخمسة

اشتهر الرازي بقوله في قدم الخمسة وأودعه عدة كتبه <sup>(١)</sup> حتى إن بعض المتأخرين نسب إليه كتاباً موسوماً بالقول « في القدماء الخمسة » <sup>(٢)</sup> . وقد جمعنا في هذا الفصل القطع المتصلة بهذا المذهب الغريب مشيرين إلى تفصيل احتجاجات الرازي في الفصول التالية

وقد نسب بعض السلف القول في قدم الباري والنفس والهوى والمكان والزمان الى الصابئة الحرائين أو الحرثانيين <sup>(٣)</sup> وظنوا أن الرازي اقتبس مذهبه منهم <sup>(٤)</sup> . فان قابلت مانورده في القطعة الثالثة من قول المرزوقي في مذهب الرازي بما يرد في القطعة الرابعة والخامسة من قول نضر الدين الرازي والطوسي والشهرستاني والسكري في مذهب الحرثانيين <sup>(٥)</sup> حكمت أنه ليس هناك

(١) خصوصاً كتابه في العلم الإلهي ، راجع من فوق ص ١٦٦ ، وأيضاً كتاب زاد المسافر لناصر خسرو ص ٧٣ ( راجع الفصل التالي ) و ص ٢٧٧ ، وكتاب أعلام النبوة لأبي حاتم الرازي S. Pines, *Beiträge zur islamischen* ( راجع من تحت الفصل الحادى عشر ) . انظر أيضاً *Atomentehre*, p. 39.

(٢) راجع من فوق ص ١٩٠

(٣) راجع القطعة الرابعة والخامسة من هذا الفصل ، وأيضاً L. Massignon, *La Passion d'Al-Hallâj* (Paris 1922), p. 630.

(٤) راجع أيضاً من فوق ص ١٩٠

(٥) قابل خصوصاً ص ١٩٧ س ٦ وما يليه بما استنباه من فخر الدين والطوسي في القطعة الخامسة وبما قاله الجرجاني في شرح المواقف ( راجع من فوق ص ١٨٩ ) ، وكذلك ص ١٩٧ س ١٠ وما يليه بما قاله فخر الدين والسكري في القطعة الرابعة ( خصوصاً ص ٢٠٣ س ٣ [٩] )

فرق بين المذهبين أصلاً حتى إن الألفاظ في القول المنسوب إلى الرازي وفي القول المنسوب إلى الحرانين تتفق اتفاقاً تاماً

ولسنا نقصد بتلك المقابلة للدلالة على تأثير الرازي بمذهب الحرانين بل بالعكس نميل إلى أن الرازي هو الذي اخترع لمذهبه ممثلين قدماء سماهم صابئة أو حرانين (حرانين) على عادة زمانه . فقد كان كثير من علماء آخر القرن الثالث وأول القرن الرابع<sup>(١)</sup> يسلكون مثل هذا المسلك حتى إن الأستاذ Massignon<sup>(٢)</sup> اعتبر ما يرويه القدماء عن الصابئة الحرانين « قصة أدبية » (roman littéraire)<sup>(٣)</sup>

وكيف ما كان هناك الأسباب التي تدعونا إلى افتراضنا بأن الرازي هو الذي زين فلسفته الخاصة بنسبتها إلى قوم من قدماء الحرانين :

(١) لا يوجد ذكر القول في القدماء الخمسة منسوباً إلى الحرانين قبل الرازي<sup>(٤)</sup> كما أنه لا يوجد إلا عند مؤلفين لم معرفة بكتب الرازي وآرائه الفلسفية (٢) رأينا في الفصل السابق أن الرازي بسط في كتاب العلم الإلهي آراء الصابئة الحرانين<sup>(٥)</sup> كما أنه بسط فيه مذهبه في القدماء الخمسة<sup>(٦)</sup>

(١) نظن أن من أهمهم أبا سهل البلخي وأبا طيب السرخسي ، انظر أيضاً أبا بكر بن وحشية المشهور الذي اخترع تلك الحرافة المجيبة بأن الصابئة من الكلدانيين أو الكسديين القدماء أسسوا العلوم والمعارف كلها وأنهم أولى بها من اليونانيين وسائر الأمم . راجع أيضاً الرسالة « فيها جرى بين سقراط والحرانين » التي نسبها ابن النديم (ص ٢٦٠ س ٦) إلى الكندي (٢) راجع خصوصاً *Oriental Studies presented to E. G. Browne* (Cambridge 1922), p. 333.

(٣) قد دللنا في غير هذا الموضع (راجع أيضاً من فوق ص ١٨٢) على أن القول بموازنة العقل والشرعية وبإبطال النبوات المنسوب عند التأخرين إلى البراهمة ليس غير « قصة أدبية » اخترعها ابن الروندي للملحد

(٤) راجع أيضاً D. Chwolson, *Die Ssabier und der Ssabismus*, S. Pétersbourg, 1856.

(٥) راجع من فوق ص ١٨٧

(٦) راجع ص ١٦٦

(٣) يظهر أن الرازي عند قوله في القدماء الحجة ادعى أن هذا مذهب الفلاسفة اليونانيين الذين كانوا قبل أرسطاطاليس . قال البيروني<sup>(١)</sup> : « قد حكى محمد بن زكرياء الرازي عن أوائل اليونانيين قدمة خمسة أشياء ... » ، وقال المرزوقي<sup>(٢)</sup> : « فهذا ما حكى عن الأوائل وابن زكرياء المتطبب يحوم في هذيانه عند حجاجه حول ما ذكرناه عنهم ولم يبين بيانهم ولا بلغ غايتهم فلنلك جعل تاباً لهم » ، وقال في موضع آخر<sup>(٣)</sup> : « وذكر بعضهم<sup>(٤)</sup> حاكياً عن قوم من الأوائل ... » ، وقال السكاكبي<sup>(٥)</sup> : « وزعم محمد بن زكرياء أن هذا مذهب جملة الفلاسفة الذين كانوا قبل المعلم الأول » . أما غير الدين الرازي<sup>(٦)</sup> فقد نسب القول بالقدماء الحجة إلى « قدماء الفلاسفة » ، وقال الجرجاني<sup>(٧)</sup> « قال الامام الرازي كان هذا المذهب مستوراً فبا بين المذاهب قال إليه ابن زكرياء الطيب الرازي وأظهره وعمل فيه كتاباً مسمى بالقول في القدماء الحجة » . وهذا كله يوافق قول صاعد الأندلسي<sup>(٨)</sup> بأن الرازي في كتابه العلم الإلهي « كان شديد الانحراف عن أرسطاطاليس وهاباً له في مفارقتها معلمه افلاطون وغيره من متقدمي الفلاسفة » وبأنه كان « على مذهب فوثاغورس وأشياعه » وانتصر « للفلسفة الطبيعية القديمة »<sup>(٩)</sup>.

(١) راجع من تحت ص ١٩٥

(٢) راجع ص ١٩٩ س ١٦

(٣) راجع ص ١٩٨ س ٥

(٤) أي بعض لللاحقة ، وهو الرازي

(٥) راجع من تحت ص ٢٠٣ س ٥

(٦) في الفصل السادس من المقالة الأولى من الكتاب الخامس من إلحيات كتاب المطالب النالية

(٧) نسخة دار الكتب المصرية ، توحيد ٤٥ م ، ورقة ٢١٩ ظ . راجع من تحت في

الفصل التاسع

(٨) راجع من فوق ص ١٩٠

(٩) راجع من فوق ص ١٨١

(٩) راجع أيضاً عنوان الكتاب « في الفلسفة القديمة » التي نسبها البيروني (رقم ١١٨)

إلى الرازي

فإن وجدنا ابن تيمية (١) يذهب إلى أن ديمقراطيس كان يقول بالقدماء الخمسة وأن الرازي أخذ ذلك القول منه (٢) فالأرجح أن يكون الرازي قد صرح بمثل هذا في كتاب العلم الإلهي مستشهداً بفلسفة ديمقراطيس لمذهبه هو (٣) ، كما نراه يستشهد في مناظراته مع أبي حاتم الرازي (٤) بفلسفة افلاطون (٥)

هذا ونحن نرجح أن الردود على الرازي التي تقرأها فيما يلي إنما تقصد في أول الأمر إلى كلامه في كتاب العلم الإلهي

---

(١) راجع من تحت ص ١٩٦

(٢) راجع أيضاً قول الشهرستاني ( في القطة الخامسة ) بأنّ غاذيمون (Agathodémon) هو الذي أسس للمذهب بقدم الخمسة

(٣) أضف إلى هذا تعارب قول الرازي في الجزء الذي لا يتجزأ ( راجع الفصل التالي ) من قول ديمقراطيس فيه

(٤) راجع من تحت الفصل الحادي عشر

(٥) راجع أيضاً S. Pines, *Beiträge* ص ٦٩ و ص ٨١ وما يليها

## ١

كتاب تحقيق ما للهند من مقولة مقبولة في العقل أو مرذولة لأبي ربحان محمد بن أحمد البيروني  
(المتوفى سنة ٤٤٠ هـ) ص ١٦٣ س ٩ (٥)

## لُبُّ فِي ذِكْرِ الْمَدَّةِ وَالزَّمَانِ بِالْإِطْلَاقِ وَخُلُقِ الْعَالَمِ وَفَنَائِهِ

قد حكى محمد بن زكرياء الرازي عن أوائل اليونانيين قدمة خمسة أشياء  
منها البارئ سبحانه ثم النفس السكّية ثم الهيولى الأولى ثم المكان ثم الزمان  
المطلقان . وبني هو على ذلك مذهب الذى تأصل عنه وفرق بين الزمان وبين  
المدة بوقوع العدد على أحدهما دون الآخر بسبب ما يلحق العدديّة من التناهي ،  
كما جعل الفلاسفة الزمان مدّةٍ لما له أول وآخر والدهر مدّةٍ لما لا أول  
له ولا آخر . وذكر أنّ الخمسة في هذا الوجود الموجود اضطرابيّة ، فالحسوس  
فيه هو الهيولى المتصورة بالتركيب ، وهى متمكّن فلا بدّ من مكان . واختلاف  
الأحوال عليه . من لوازم الزمان فإنّ بعضها متقدّم وبعضها متأخر وبالزمان  
يُعرف القِدَم والحَدَث والأقدم والأحدث ومعاً فلا بدّ منه . وفي الموجود  
أحياء فلا بدّ من النفس ، وفيهم عقلاء والصنعة على غاية الإتقان فلا بدّ من  
البارئ الحكيم العالم المُتَمَيّن المُصَلِّح بغاية ما أمكن الفائض قوة العقل للتخليص

(٤) ما يلحق المدد به من ، كذا الطبعة — (٧) التصورة ، ولعل الصواب المصور ،

راجع ص ٢٢٦ س ٨

## ٢

كتاب منهاج السنة النبوية لشيخ الدين أحمد بن عبد الحليم بن تيمية ( طبعة مصر ١٣٢١ )  
ج ١ ص ٩٧ : (١)

ولهذا لما ذكر ابن سينا في إشاراتهِ أقوال القائلين بالقدم والحدث لم يذكر  
إلا قول من أثبت قدماء مع الله تعالى غير مملولة كالقول الذي يحكى عن ذيقرطيس  
بالقدماء الحقة واختاره ابن زكرياء المتطبب وقول المجوس القائلين بأصلين

## ٣

كتاب الأزمنة والأمكنة لآبى على أحمد بن محمد بن الحسن الرزوقي الاصفهاني (٢) ( طبعة  
حيدرآباد ١٣٣٣ ) ج ١ ص ١٤٣ - ١٥٢

واعلم أن الذين زعموا أن الزمان شيء غير الليل والنهار وغير دوران الفلك  
وليس يحسم ولا عرض ثم قالوا لا يجوز أن يخلق الله شيئاً إلا في وقت ولا يفتى  
الوقت فتقع أفعال لا في أوقات — لأنه لو فنى الوقت لم يصح تقدم بعضها على بعض  
ولا تأخر بعضها عن بعض ولم يتبين ذلك فيها وهذا حال — ، قولهم داخل  
في | أقوال الذين يقولون إن الزمان والمكان المطلقين — ويعرب عنهما عند  
التحقيق بالدهر والحلاء — جوهران قائمان بأنفسهما . والكلام عليهم يحىء بعد  
توزيع فرقهم وبيان طرقهم

(١) راجع أيضاً S. Pines في مجلة *Revue des Etudes Juives* سنة ١٩٣٨ ص ٥

(٢) التوفيق سنة ٤٢١ هـ ، راجع معجم الأدباء لياقوت ج ٢ ص ١٠٣ ، وفيه الوعاة

للسيوطي ص ١٥٩

فنقول وبالله الحول والقوة : من زعم أن الأزلّ أ كثر من واحد أربع فرق : الأولى الذين يقولون هما اثنان الفاعل والمادة فقط ويعنى بالمادة الهوى ، الثانية الذين يدعون أن الأزلّ ثلاثة الفاعل والمادة والخلاء ، الثالثة الذين يدعون أنه ٣ الفاعل والمادة والخلاء والمدة ، الرابعة الفرقة التي زعيمهم محمد بن زكرياء المتطّيب لأنه زاد عليهم النفس الناطقة فبلغ عدد الأزلّ خمسة بهذيانه

وشرح مذهبهم أنه لم يزل خمسة أشياء اثنان منها حيّان فاعلان وهما ٦  
البارئ والنفس ، وواحد منفعل غير حيّ وهو الهوى الذي منه كوّنت جميع  
الاجسام الموجودة ، واثنان لا حيّان ولا فاعلان ولا منفعلان وهما الخلاء  
والمدة ، إلى خرافات لا تطيق اليد بيانها بالخط ولا اللسان تحصيلها باللفظ ١  
ولا القلب تمثيلها بالوهم . فما زعمه أن البارئ تامّ الحكمة لا يلحقه سهو  
ولا غفلة وتفيض منه الحياة كفيض النور عن قرصة الشمس وهو العقل التام  
المحض ، والنفس تفيض منها الحياة كفيض النور وهي مترجحة بين الجهل ١٢  
والعقل كالرجل < الذي > يسهو تارة ويصحو أخرى . وذلك لأنها إذا  
نظرت نحو البارئ الذي هو عقل محض عقلت وأقيقت ، وإذا نظرت نحو  
الهوى التي هي جهل محض غفلت وسهت ١٥

وأقول متعجباً : لولا الكرّى لم يحلم ، وهذا كما قال غيري < . . . . > .  
أليس من العجائب هذيانه في القدماء الخمسة وما يعتقده من وجود العالم لحدوث العلة  
وما يدعيه من وجود الجوهرين الأزليين أعنى الخلاء والمدة لا فعل لهما ولا انفعال ؟ ١٤٥  
فلولا خذلان الله إياه وإلا فما ذا يعمل بجوهر لا فاعل ولا منفعل ؟ ولم يضع

(٦) لعل الصواب : وشرح مذهبه (راجع س ١٠) — (٨-٩) الخلاء والمدة ط —

(١٢) منه الحياة ط ، راجع س ٢٠٤ س ٥ من المتن — (١٤) غفلت واقت ط —

(١٦) يظهر أنه سقط بعد « غيري » عدة كلمات — (١٧) لحدوث العلية ط

الارواح المقدسة قبالة الارواح الفاسدة، ولم تحدث العلة من غير نقص ولا آفة، ولم يذكر شيئاً ليس فيه جدوى ولا ثمرة؟ وهذا الفصل إذا أُعطى مستحقه من التأمل ظهر منه ما يسقط به سخيف كلامهم وإن لم يكن مورد الحجاج عليهم ....

١٤٨ وذكر بعضهم ( اى بعض الملاحدة ) حاكياً عن قوم من الاوائل أن

٦ الدهر والخلاء قائمان في فطر العقول بلا استدلال . وذلك أنه ليس من عاقل إلاّ وهو يجد ويتصور في عقله وجود شيء للأجسام بمنزلة الوعاء والقرباب ووجود شيء يعلم التقدم والتأخر وأن وقتنا ليس هو وقتنا الذي مضى ولا الذي يكون من بعد بل هو شيء بينهما وأن هذا الشيء هو ذو بُعد وامتداد .

وقال : قد توهم قوم أن الخلاء هو المكان وأن الدهر هو الزمان ، وليس الأمر كذلك بإطلاق ، بل الخلاء هو البعد الذي خلا منه الجسم ويمكن أن يكون ١٢ فيه الجسم ، وأمّا المكان فالسطح المشترك بين الجاوى والمحوى . وأمّا الزمان فهو ما قدرته الحركة من الزمان الذي هو المدة غير المقدرة . فصرّفوا معنى

الزمان والمكان المضافين إلى المطلقين وظنوا أنهما هما والبون بينهما بعيد جداً . لأن المكان المضاف هو مكان هذا المتمكن وإن لم يكن متمكن لم يكن ١٥ مكان ، والزمان المقدر بالحركة يبطل أيضاً بطلان المتحرك ويوجد بوجوده

إذ هو مقدّر بحركته . فأما المكان بالإطلاق فهو المكان الذي | يكون ١٤٩

١٨ فيه الجسم وإن لم يكن < فيه > ، والزمان المطلق هو المدة قدّرت أو لم تقدّر . وليس الحركة فاعلة المدة بل مقدّرتها ، ولا المتمكن فاعل المكان بل الحال فيه .

قال : فقد بان أنهما ليسا عرضيين بل جوهرين لأن الخلاء ليس قائماً بالجسم ، لأنه لو كان قائماً به لبطل بطلانه كما يبطل الترييع ببطلان المربع ٢١



- فإن قال قائل إنَّ المكان يطل بطلان المتكّن ، قيل له أمّا المضاف فإنه كذلك لأنه إنما كان مكان هذا المتكّن ، وأمّا المطلق فلا . ألا ترى أننا لو توهمنا الفلك معدوماً لم يمكننا أن نتوهم المكان الذي هو فيه معدوماً بعده ، وكذلك لو أن مقدراً قدر مدة سبّيت كان ولم يقدر مدة يوم أحد لم يكن في ترك التقدير بطلان مدة ذلك اليوم الذي لم يقدر بل التقدير نفسه ، فكذلك ليس في بطلان الفلك أو في سكونه ما يُطل الزمان الحقيقي الذي هو المدة والدهر . فقد ينبغي أنهما جوهران لا عرضان إذ كانا ليسا بمحتاجين إلى مكان ولا إلى حامل ، فليسا إذن بجسم ولا عرض فبقى أن يكونا جوهرين وزاد على هذا الوجه الذي حكيناه بعضُهم فقال : طبيعة الزمان من تأكّد الوجود في ذاتها وقوة الثبات في جوهرها بحيث لا يجوز عدها رأساً ولم تكن قط معدومة أصلاً فلا بد لها ولا انتهاء بل هي قارة أزلية . ألا ترى أن التوهم لعدم الزمان لم يحصل له وهمه إلا إذا أثبت مدة لا زمان فيها ؟ والمدة هي الزمان نفسه ، فكيف يتوهم عدم ما تأكّد لزوم جوهره وينفى العقل الصحيح تصوّر عدمه وتلاشيّه ؟ أو كيف يسوغ إلحاق عدمه بالممكنات ووجوبه من الواجبات الأزليات ؟
- فهذا ما حُكي عن الأوائل ، وابن زكرياء المتطّيب يحوم في هذيانه عند حجاجه حول ما ذكرناه عنهم ولم يبيّن بيانهم ولا بلغ غايتهم ، فلذلك جعل تابعاً لهم
- وإذ قد أتينا على ما لهم بأنهم استقصاء فانا | نشتمل بالكلام عليهم وإن كان فيما قدمناه قد صورنا خطأهم تصويراً ينفي عن مقايستهم ومحاجتهم

(٤) يوم أحد (راجع من فوق ص ١٢٨ س ٢٠) : يوم آخر ط — (٩) من تأكيد ط

(راجع س ١٣) — (١٢) لم يغلس له ط — إذا ثبت ط — لا زمان منها ط —

(١٣) فكيف يومه ط — ونفى العقل ط — (١٩) بأن استقصاء ط

ذكر بعض المنطقيين أن الزمان في الحقيقة ممدوم الذات واحتيج بأن الوجود  
لشيء إما أن يكون بامامة أجزائه كالخط والسطح أو يجزء من أجزائه كالعدد  
٣ والقول . وليس يخفى علينا أن الزمان ليس يوجد بامامة أجزائه إذ الماضي منه قد  
تلاشى واضمحل والناظر منه لم يتم حصوله بعد . وليس يصح أيضاً أن يكون  
وجوده يجزء من أجزائه إذ الآن في الحقيقة هو حد الزمانين وليس يجزء من الزمان.  
٦ . . . . وإذا كان الأمر على ذلك فالزمان إذن ليس يصح وجوده لا بامامة أجزائه  
ولا ببعض أجزائه ، وإن شيئاً يكون طباعه بحيث لا يوجد بأجزائه كلها ولا ببعض.  
منها فن المحال أن يلحق بجملة الموجودات . وإذا كان ذات الزمان غير موجود أصلاً  
١ فليس يجاز أن نعده في الكليات ، فإنّ ما لا وجود له لا أنية له والذي لا أنية له  
لا يوصف بوقوعه تحت شيء من المقولات

وقولهم في < أن > الزمان هو المدة التي يفهم قبل وبعد أجلها فإن كان المراد أن  
١٥ قول القائل قبل وبعد يفيدان تقدم المذكور وتأخره من غير أن يثبت | بهما جوهران  
ليسا بجسم ولا يفتيان ولا يجوز أن يخلق الله شيئاً من دونهما فهو محجج ويكون  
سبيلهما سبيل لفظ مع إفادتهما معنى الصعبة .... وإن أريد بقبل وبعد غير ذلك  
١٥ فقد تقدم القول في بطلانه

وبطلان ما قالوه في الحلاء والمكان على أنا نقول معيدين عليهم إن أردتم أن  
المكان يكون المتمكن وإن لم يوجد الجسم لم يوجد المكان لأنه قائم بالجسم وليس  
١٨ بشيء ذى وجود في نفسه فهو محجج . وإن أردتم للمكان جوهرًا يبقى إذا ارتفع  
المتمكن وأن الذي بطل بارتفاعه هو النسبة إليه والإضافة ويبقى المكان المطلق  
مكاناً كما كان وهو الحلاء الفارغ وليس فيه جسم فهذا إحالة على شيء لا الإدراك  
٢١ يثبت ولا الوجود يتصوره

فإن قالوا المكان حينئذ يكون مكان ما يمكن أن يكون فيه كالزق الخالي

(١١) التي تفهم ط — (١٢) ان ثبت ط — (١٨) لعل الصواب : وإن اردتم

> ان < المكان جوهر

- من الشراب فانه مكان الشراب الذي يمكن أن يكون فيه ، قلنا تصور في وهما  
 من الخلاء مثل ما تصوره إذا توهمنا الزق والشراب ، وذلك مما لا يقدر على لآن  
 كلامهم فارغ لا يفضى إلى معنى محصل . وأيضاً فإن الأجسام لا تخلو من أن تكون <sup>٢</sup>  
 ثقيلة فترسب أو خفيفة فتطفو ، والخلاء عندهم ليس بثقل ولا خفيف فيلزمهم  
 أن تكون النقطة هي الخلاء لأنها ليست بثقيلة ولا خفيفة ، ويلزمهم على قولهم  
 بأن المتحرك لا يتحرك إلا في الخلاء أن يتحرك أبداً ولا يستقر إذ لم يوجد شيء <sup>٦</sup>  
 يضاده ، ويسكن دائماً فلا يتحرك إذ لا سبب هناك يوجب تحركه ، أو إذا تحرك في  
 الخلاء أن يتحرك إلى جميع الجهات ولا يختص بجهة دون جهة لآن الخلاء كذلك .  
 فان قالوا إن الذي نسميه خلاء هو الهواء سقط قولهم لآن الهواء يقبل اللون ويؤدي <sup>١</sup>  
 الصوت والخلاء ليس كذلك وهذا بين |  
 وأعجب من هذا أن الباري مخترع لجميع ما خلقه وأنه لا يمجزه . مطلوب ولا <sup>١٥٢</sup>  
 يضاده معلوم ، ثم أقاموا معه في الأزل الهوى وهو المادة ورتبوا معه الصورة <sup>١٢</sup>  
 ليكون جميع ذلك كالنجار والخشب والنجارة . والله تعالى يقول ﴿ قل أنتم  
 لتكفرون بالذي خلق الأرض في يومين ﴾ إلى قوله ﴿ وذلك تقدير العزيز العليم ﴾ .  
 ولم يقل ذلك إلا وأهل العلم إذا فكروا فيه أدركوا منه الآية البينة والحجة <sup>١٥</sup>  
 الواضحة . . .

(١) قلنا صور في وهما ط — (٦) إذا لم ط — (٩) اسقط قولهم بأن ط —

(١٢) ولا ينكده معلوم ط — (١٣) سورة ٤١ : ٩ و ١٢

## ٤

كتاب محصل أفكار المتقدمين والتأخرين من العلماء والحكماء المتكلمين لغرض الدين محمد بن عمر الرازي (المتوفى سنة ٦٠٦) ، المطبعة الحسينية المصرية ١٣٢٣ ، ص ٨٥ - ٨٦ ، وقد صرحنا هذا النص مستعينين بالنسخة المخطوطة المحفوظة بالخزانة التيمورية بدار الكتب المصرية تحت رقم ٢٦٨ عقائد ، ص ١٣٥ - ١٣٨ (١)

وطبنا في أسفل الصفحات الفصل المقابل من كتاب الفصل في شرح المحصل لنجم الدين علي بن عمر الفزويني الكاظمي (المتوفى سنة ٦٨٥ أو ٦٩٣) معتدين على النسخة المخطوطة المحفوظة بالمكتبة الأهلية في باريس تحت رقم ١٢٥٤ عربي ، ورقة ١١٠ ظ - ١١٣ و (٢) ، وقد ترجم S. Pines هذه القطعة الأخيرة إلى اللغة الألمانية في كتابه *Beiträge zur islamischen Atomentelehre* ص ٦٠-٦٦

(١) هذه النسخة قديمة جداً حررت بعد عمر سنين من وفاة المؤلف ، وفي آخرها ما نصه : « تم الكتاب بمون الله سبحانه وتعالى يوم الجمعة الثاني عشر من شهر محرم سنة ست عشرين وستمائة كتبه العبد الضعيف الراجع إلى عفو الله تعالى أبو المناقب يحيى بن محمد بن علي النقاش الهمداني وصلى الله على سيدنا محمد وآله أجمعين » . وقد عثرنا لكتاب المحصل على نسخة أخرى حررت في نفس تلك السنة (ذى الحجة سنة ٦١٦) وهي محفوظة بمكتبة آيا صوفيا باستانبول تحت رقم ٢٣٥١ وكانت أبو الحسين مرقضى بن المطهر الهمداني (راجع M. Plessner في مجلة *Islamica* ج ٤ ، ١٩٣١ ، ص ٥٢٣) . [ تنبه القارئ إلى وجود مخطوطة أخرى قديمة من تأليفات فخر الدين في المتحف البريطاني تحت رقم ٩٠٠٤ شرقيات (Or.) وهي تحتوي على كتاب المباحث الشرقية له (الذي طبع في جيدر آباد ١٣٤٣ هـ) وقد حررت هذه النسخة في سنة ٦٠٩ هـ ]  
أدركنا في تأليفنا برمز ط إلى الطبعة المصرية لكتاب المحصل وبرمز ت إلى نسخة الخزانة التيمورية

(٢) لم تمكن من الاعتماد على غير نسخة باريس التي كثر فيها الغلط والقط . أما سائر نسخ كتاب الفصل فراجع Brockelmann, *Supplement I* 923

الفرقة الثانية الذين قالوا أصل العالم ليس بجسم وهم فريقان أحدهما الحرثانية ١٣٥  
 وهم الذين أثبتوا القدماء الخمسة الباري والنفس والهيولى والدهر والخلاء .  
 فقالوا الباري تعالى تام العلم والحكمة لا يمرض له سهو ولا غفلة ، ويفيض عنه ٣

(١) فريقان الفرقة الأولى الجرمانية ط — الحرثانية ت — (٢) الباري تعالى ط —

(٣) باب العلم ط

(الفرقة الثانية الذين قالوا) ان (الأصل) الذي حصل منه (العالم ليس  
 بجسم وم) أيضا (فريقان ، الفرقة الأولى) الذين قالوا ان الجسم مركب من  
 الهيولى والصورة ، وفسروا الصورة بالحجبة والتجيز ، والهيولى محل هذه الصورة ٣  
 على ما عرفناك ، ثم أثبتوا حدوث تلك الحجبة وقدم الهيولى . وهو قول (الحرثانيين)  
 واختيار محمد بن زكرياء الرازي . وزعم محمد بن زكرياء أن هذا مذهب جملة  
 الفلاسفة الذين كانوا قبل المعلم الأول

وتفصيل مذهب الحرثانيين هو أنهم قالوا ( القدماء خمسة الباري تعالى  
 والنفس والهيولى والدهر والخلاء ) لا غير . ثم قالوا الباري تعالى تام العلم  
 والحكمة . أما كونه تام العلم فلائنه قديم وعالم بجميع الأشياء ( لا يمرض له ١  
 سهو ولا غفلة ) . وأما أنه تام الحكمة فلائنه المراد بذلك أنه يفعل ما هو أليق  
 وأحسن ويفيض على المواد من الصور ما هو أليق بها ويستعدها له لأغراض ومصالح  
 لا على سبيل البعث والجفاف ولا على سبيل السهو والغفلة بل جميع أفضاله معلل ١٢  
 بالمصالح والحكمة على ما قال تعالى . . . . . والمراد من لفظته التمام في قولنا  
 انه تام العلم والحكمة أنه بلغ النهاية التي لا يمكن أن يكون فوقها مرتبة أخرى

(٣) والمتجيز — (١١) ويستعدها له ، في الأصل : وسعدها له ، ولعل للصواب :  
 ويستعدها له ، أو : وسعدها له — (١٣) يباين نحو سطر في الأصل ، ويظهر أن الناسخ أراد  
 أن يكتب الآيات القرآنية بالحبر الأحمر وعدل عنه من بعد ، راجع أيضاً من ٢٠٧ س ٣ - ٤

٤ العقل كفيض النور عن القرص ؛ وهو تعالى يعرف الأشياء معرفة تامة . وأما النفس فإنه يفيض عنها الحياة فيض النور عن القرص لكنها جاهلة لا تعلم

ثم إنه تعالى ( يفيض عنه العقل كفيض النور عن القرص ) . والمراد أنه سبحانه وتعالى غلة موجبة لوجود جوهر مجرد عن المواد ، أى ليس بمتحيز ولا حال في التحيز ولا يكون وجوده منه على سبيل الاختيار بل على سبيل الإيجاب بالذات .  
٣ كما أن فيضان النور عن قرص الشمس والضوء عن السراج والإحراق عن النار ليس بالقصد والاختيار بل بالإيجاب ، فكذلك فيضان هذا الجوهر من الله تعالى ليس على سبيل القصد والاختيار بل على سبيل الإيجاب . وهو الذى صدر أولاً عن البارئ  
٦ قصداً وما عداه < صدر > عنه تعالى بواسطة بناء على أن الواحد حقاً لا يصدر < عنه > إلا الواحد . وهذا مذهب الفلاسفة أيضاً ، ومع ذلك يستقدون كونه تعالى طالما بحقائق الأشياء . وماهياتها على سبيل التمام والكمال  
٩

(وأما النفس) فهي جوهر مجرد وإنها قديمة وعلة حياة الأبدان ، وعليتها لها إنما هي على سبيل الإيجاب (كفيض النور عن قرص الشمس) . (لكنها جاهلة لا تعلم الأشياء) وماهياتها ولا العلوم التصديقية (إلا بعد أن تمارسها) ، فإن الإنسان لا يعلم صناعة الرمي مثلاً إلا بعد الممارسة وكذلك غيرها من الصنائع . ويجعلها لا تعلم كونها قديمة ولا تذكر أحوالها في القدم . وعلى هذا زال احتجاج من أبطل كونها قديمة حيث قال لو كانت قديمة لتذكرت أحوالها في القدم ولعلت كونها قديمة ، والثالث باطل فالمقدم مثله . لأننا نقول باللازمة ممنوعة وإنما تصدق [إن] لو كان لها شيء من العلوم قبل الممارسة وهو ممنوع ، بل هي قبل التعلق بالأبدان جاهلة خالية عن العلوم ، وإنما تحصل لها العلوم بعد الممارسة وذلك إنما يكون بعد التعلق بالأبدان . ويجب أن تعلم أنهم لا ينفون عنها جميع العلوم قبل التعلق بالأبدان لأنهم

- ٦ الأشياء ما لم تمارسها . وكان البارئ تعالى عالماً بأن النفس تميل إلى التعلق بالهوى  
وتعشقها وتطلب اللذة الجسمية وتكره مفارقة الأجسام وتنسى نفسها . ولما كان  
من شأن البارئ تعالى الحكمة التامة عمد إلى الهوى بعد تعلق النفس بها فركبها  
١ ضروباً من التراكيب مثل السموات والعناصر وركب أجسام الحيوانات على

(٧) اللذة الحسية ط — فلما ط — (٨) من شؤون البارئ ط

يزعمون أن سبب حدوث العالم حين حدث التفات النفس إلى الهوى وهذا يقتضى  
كونها عالمة فى الحكمة

- ٣ ثم قالوا ولما (كان) الله (تعالى) تام العلم علم بعلمه التام الذى لا يعزب عنه  
شئ . بأن (النفس) تميل إلى التعلق بالهوى وتعشقها وتطلب اللذة الجسدية وتكره  
مفارقة الأجسام وتنسى نفسها (ووطنها الأصل ومركزها الحقيقى) . ولما كان من  
٦ شأن (البارئ تعالى) نهاية (الحكمة) وسوس الموجودات على الوجه الأحسن  
والأليق بقدر الإمكان المشتمل على المنافع والمصالح (عمد إلى الهوى بعد تعلق النفس  
بها فركبها ضروباً من التراكيب) أى أفاض عليها ضروباً من الصور فحصل منها  
١ أنواع المركبات (مثل السموات والعناصر وركب أجسام الحيوانات على  
الوجه الأكمل)

- وقوله (والذى بقى فيها من الفساد فذلك لأنه لا يمكن إزالته) جواب عن  
سؤال مقدر ، وهو أن يقال لو كان الرب تعالى تام العلم والحكمة لما صدر عنه  
١٢ إلا الخير المحض ، لكننا نرى صدرت عنه الشرور والآفات والفساد لأن أبدان  
الحيوانات صادرة عنه وإنها مشتملة على نوع من الفساد . وأجاب عنه بأن قال تلك  
الشرور والآفات والمفاسد لا يمكن إزالتها عن الموجودات ، فإن النار لا تكون  
١٥ ناراً إلا وأن تحرق ما يلقاها من الأجسام القابلة للاحراق وإن كان فى ذلك

(٤) شئ هو النفس خ — (٧) واليق خ

١٠ الوجه الأكمل ، والذي بقى فيها من الفساد فذلك لأنه لا يمكن إزالته . سم إنه سبحانه وتعالى أفاض على النفس عقلاً وإدراكاً وصار ذلك سبباً لتذكر عالمها وسبباً لعلمها بأنها ما دامت في العالم الهولاني لا تنفك عن الآلام . وإذا عرفت النفس ذلك وعرفت أن لها في عالمها اللذات الخالية عن الآلام اشتاقات إلى

(١٠) بذلك لأنه ت — (١٠ - ١١) ثم إنه تعالى ط — (١١) لذكرها عالمها ط —  
(١٢) في عالم الهولاني ط

الإحراق نوع < من > الفساد . ولو لم يكن كذلك لما كانت النار ناراً

(ثم إن الله تعالى) لما علم جهل النفس وتملقها بالهولي وعشقها إيها وكراهية  
٣ مفارقتها عنها ونسيانها عالمها وذوولها عن نفسها وكان في ذلك مفسدة عظيمة لا تليق  
بحكمة أحكم الحاكمين تدارك هذا الفساد بأن (أفاض عليها عقلاً وإدراكاً وصار  
ذلك) العقل والإدراك (سبباً لتذكر عالمها) أعنى عالم الروحانيات (ولعلمها  
بأنها) غريبة في هذا <العالم> | وأنها (ما دامت في العالم الهولاني لا تنفك عن الآلام)  
١١ ظ وأن جميع ما تمتد في هذا العالم أنه لذة فهو في الحقيقة ليس بلذة بل دفع الآلام ،  
فإن اللذات المأجلة ليس شيء منها سعادة محضة إذ كل واحد منها لا يخلو عن نقائص  
٩ جمة . وإن أقوى اللذات الجسمانية الواقع وذلك إنما كان لأن الفضلة التي هي المني  
اجتمعت في أوعيتها فاشتات الطبيعة إلى تقصها وإزالة ثقلها عنها والخلص عن ضررها ،  
ثم إن الإنسان يعقبه بعد الفراغ منه قنور ونفرة متمكنة في النفس . وكذلك أقوى  
١٢ ما يمد لذة بعد لذة الواقع هو المظم الشهي والمشرع المني ، ثم إنه يعقبه آلام كثيرة  
وتتولد منه أخلاط موجبة لأمراض مختلفة ومحتاج إلى نقص الفضلات ودخول الخلاص  
والأماكن المنتنة القنرة . وطى هذا القياس كل ما يمد لذة فانه لا يخلو عن نقائص  
١٥ وآلام كثيرة

(وإذا عرفت النفس ذلك وعرفت) بما أعطاها الله تعالى من العقل والإدراك



ذلك العلم وعرجت بعد المفارقة وبقيت هناك أبد الآباد في نهاية البهجة والسعادة . وقالوا وبهذا الطريق زالت الشبهات الدائرة بين القائلين بالقدم والحدوث . فإن أصحاب القدم قالوا لو كان العالم محدثاً فلم أحدثه الله تعالى في هذا الوقت المعين وما أحدثه قبل ذلك ولا بعده ؟ وإن كان خالق العالم

(١٤) وعرجت عليه بعد ط — هناك إلى أبد الآباد ط — (١٥) قالوا ط — (١٦) فلم أحدث ت — (١٧) ذلك لا بعده ط

( أن لها في عالمها ) — أعنى عالم الروحانيات — ( اللذات الخالية عن الآلام ) وأن ما نعتقد في هذا العالم أنه لذة فهو في الحقيقة ليس بلذة بل ذلك على سبيل الظن والحسبان وسمعت قول المنادى . . . . . وتلا عليها . . . . . ( اشتاقت إلى ذلك العالم ) كما يشاقق الغريب إلى وطنه ومسقط رأسه ومقر عزه ومسكن أقرانه وأحبائه وعرفت أن الوصول إلى ذلك لا يتأتى إلا بعد قطع العلاقات الدنيائية والدعوى البيولانية . فإذا فارقت هذه الأبدان ( عرجت بعد المفارقة وبقيت هناك أبد الآباد في نهاية البهجة والسعادة ) ثم ( قالوا ) ومذهبنا هذا أجل المذاهب والتدين به أغر المنقاب ، وبه ( تزول ) الشكوك و ( الشبهات بين القائلين بقدم العالم وحدوثه . فإن أصحاب القدم قالوا لو كان العالم حادثاً فلم أحدثه الله تعالى في هذا الوقت المعين وما أحدثه قبل ذلك ولا بعده ؟ وإن كان صانع العالم حكماً فلم ملأ الدنيا من ) الشرور و ( الآفات ؟

(٣-٤) يياض نصف سطر بعد « المنادى » وكذلك بعد « وتلا عليها » ، ولعل المؤلف قصد إلى الآية « ارجعي إلى ربك » ( سورة ٨٩ : ٢٨ ) وإلى الآية « إليه يصعد الكلم الطيب » ( سورة ٣٥ : ١٠ ) أو الآية « تخرج اللامسة والروح إليه » ( سورة ٧٠ : ٤ ) . راجع رسالة « آواز پر جبريل » لشهاب الدين يحيى بن حبش الهروردي الفتول ( نشرها P. Kraus و H. Corbin في مجلة Journal Asiatique سنة ١٩٣٥ ، ص ٢٠٩ )

١٨ حكيمًا فليعلم ما الدنيا من الآفات ؟ وأصحاب الحدوث قالوا لو كان العالم قديمًا لكان غنيًا عن الفاعل وهذا باطل قطعاً لما نرى أن آثار الحكمة ظاهرة في العالم . وتخيّر الفريقان في ذلك . وأما على هذا الطريق فالإشكالات زائلة  
٢٦ لأننا لما اعترفنا بالصانع الحكيم لا جرم قلنا بحدوث العالم . فإذا قيل ولم يحدث العالم في هذا الوقت ؟ قلنا لأن النفس إنما تعلقت بالهوى في ذلك الوقت وعلم البارئ تعالى أن ذلك التعلق سبب الفساد ، إلا أنه بعد وقوع المحذور

(٢٢) لما تعلق ط

وأصحاب الحدوث قالوا إن كان العالم قديماً لكان غنياً عن الفاعل ) ، والتالى ( باطل ) فالقدم مثله . بيان الشرطية أن الفاعل حينئذ إما أن يفعله حال وجوده ٣ أو حال عدمه ، والأول محال لكونه محصيلاً للحاصل وإيجاداً للموجود ، والثانى أيضاً محال لكونه منافياً لقدرته . وأما انتفاء التالى فلأننا ( نرى آثار الحكمة ) من الإتيان والإحكام وغير ذلك ( ظاهرة فى ) هذا ( العالم ) ، ويمتنع صدور هذه الأفعال العجيبة التى نشاهدها من غير فاعل | حكيم عالم قادر مدبر والعلم به ضرورى . ولما تعارضت الشبهة من الجانبين ( تخيّر الفريقان فى ذلك ) ولم يأت أحدهما صاحبه بجواب شاف

١ ( وأما على الطريق ) الذى اخترناه ( فالإشكالات زائلة ) لا يرد عليه ما شئ منها ، ( لأننا لما اعترفنا ) بوجود ( الصانع الحكيم ) العالم القادر ( لا جرم قلنا بأن العالم حادث . فإذا ) قال لنا أصحاب القدم ( ولم يحدث العالم فى هذا الوقت ) المدين دون ١٣ ما قبله وما بعده ؟ ( قلنا إن النفس لما تعلقت بالهوى فى ذلك الوقت ) فلهذا حدث العالم فى ذلك الوقت دون ما قبله وما بعده . ولما ( علم ) ( أن ذلك التعلق ) — أعنى تعلق النفس بالهوى — ( للفساد صرفه بعد وقوع المحذور إلى الوجه الأكمل )

- صرفه إلى الوجه الذي هو أنفع بحسب الإمكان . وأما الشرور الباقية فإنما  
بقيت لأنه لا يمكن تجريد هذا التركيب | منها  
بقي هاهنا سؤالان أحدهما أن يقال لم تعلق النفس بالهوى بعد أن كانت  
غير متعلقة بها ؟ فإن حدث ذلك التعلق لا عن سبب فجوز حدوث العالم بكمليته ٢٧

(٢٤) إلى الوجه الأكل بحسب ط — (٢٥) تحديد هذا التركيب عنها ط

- الأحسن ( بحسب الإمكان ) ، وهو الوجه الذي < هو > عليه الآن ثم الآن إذ  
لا يقبل من الكمال إلا هذا الوجه . ولو أمكن وجه آخر من الكمال خير  
مما هو عليه الآن لكان الله تعالى تاركا للأكل والأحسن ومختارا للآدمي مع  
الاستغناء والقدرة ، وذلك لا يليق بالحكمة والرحمة  
( وأما ) قولهم لو كان صانع العالم متمكنا فلم ملاً الدنيا من الآفات  
و ( الشرور ) ؟ قلنا ( لأنه لا يمكن تجريدها منها ) كما أنه لا يمكن خلق النار على  
وجه ينتفع بها إلا وأن تكون بحالة لو لاقت ثوب فقير لأحرقته ، وكذلك لا يمكن  
خلق الحديد على وجه ينتفع به إلا وأن يكون بحالة لو ماس أصبع برىء عن  
الجناية لقطعه . وإذا كان لا يمكن تدميرها عن الشرور والآفات وكان لا بد من هذا  
التعلق صرفه الحكيم الصانع إلى أبلغ الوجوه من الكمال الممكن . فايحاده على  
هذا الوجه لا يقدح في الحكمة التامة والعلم التام فزالت الشبهة المذكورة  
( بقى ) أن يقال : يرد على مذهبكم ( سؤالان أحدهما أن يقال تعلق النفس  
بالهوى بعد أن كانت غير متعلقة بها إن كان لا عن سبب ) لزوم جواز وقوع  
الممكن من غير مرجح وإنه باطل بالضرورة ، لأنه لو جاز وقوع ذلك التعلق  
من غير سبب ( فليجز حدوث العالم بكمليته ) بعد أن لم يكن ( لا عن سبب ) ، ١٥

(٣) ومختار الآدمي خ — (٦) تجريدها منها : مطبوس في الأصل — (٧) لأحرقه  
خ — (١١) فزالخ — (١٣) ان كانت لا عن سبب خ — (١٤) ولاته لو خ

لا عن سبب . والثاني أن يقال فهلاً منع البارئ تعالى النفس من التعلق بالهوى ؟ أجابوا عن الأول بأن هذا السؤال غير مقبول من المتكلمين لأنهم يقولون القادر المختار قد يرجح أحد مقدوراته على الباقي من غير مرجح ،

(٣٠) أحد مقدوريه على الآخر ط

وحيث يلزمكم نفى الصانع وأنتم لا تقولون به . وإن كان ذلك التعلق عن سبب حاد الكلام في ذلك السبب ، فإما أن يتسلسل أو ينتهي إلى الترجيح من غير مرجح وكلاما علان ٣

( الثاني ) لو علم الله تعالى حين ميلان النفس إلى التعلق بالهوى أن تعلقها بها سبب للفساد والشروع للزوم المحال . لأنه إن لم يكن قادراً على منع النفس من ذلك التعلق لزم كونه مغلوباً للنفس ، ولو كان كذلك فانه لم يصلح للالهيّة تعالى عنه علواً كبيراً . وإن كان قادراً على منعها من ذلك ومع ذلك لم يمنعها كان ذلك على خلاف الحكمة والرأفة ، | فلا يكون تام العلم والحكمة لأنه يجري في ملكه ما لا يشتمل على المصالح ١

( أجاب ) الحرثانيون ( عن ) السؤال ( الأول ) بأن قالوا : مختار القسم الأول قولكم « يلزم وقوع الممكن من غير مرجح » . قلنا نعم ، ولم قلّم بأن ذلك محال في حق المختار ؟ فإن النفس عندنا مختارة فاختارت التعلق بالهوى في ذلك الوقت دون ما قبله وما بعده لا لمرجح ، لأن ( المختار ) يجوز أن يرجح أحد مقدوريه على الآخر من غير مرجح ( كما أنكم تقولون العالم إنما حدث في الوقت المعين لأن الله تعالى اختار حدوثه في ذلك الوقت دون ما قبله وما بعده لا لمرجح لكونه مختاراً والمختار يجوز في حقه ذلك . هذا إذا كان السائل ( متكلماً ) ، وأما إذا كان

(٥) يلزم المحال خ — (٦) فإن لم يصلح خ — (٧) لا يمنع خ — (١٠) محار خ — (١١) الأول قوله خ (راجع ص ٢١١ س ١) — (١٢) فإن : مطبوس في خ

فهلّا جوزوا ذلك في النفس؟ وغير مقبول أيضاً من الفلاسفة لأنهم جوزوا في السابق أن يكون علة مُعَدّة للاحق ، فهلّا جوزوا أن يقال النفس قديمة ولها تصورات متجددة غير متناهية ولم يزل كل سابق علة للاحق حتى انتهت إلى ذلك <sup>٣٣</sup> التصور الموجب لتلك التعلّق؟ وأجابوا عن السؤال الثاني بأنّ الباري علم بأنّ الأصلح للنفس أن تصير عالمة بمضارّ هذا التعلّق حتى إنها بنفسها تمتنع عن تلك

(٣٢) مدة : سقط ط — (٣٣) تصورات ط — (٣٤) الباري تعالى ط —

(٣٥) ان تصور عالمها بضمان هذا التعلق ط — تمتنع من ط

( فلسفياً ) فنختار القسم الثاني قولكم « يلزم حينئذ إما التسلسل أو الترجيح » . قلنا نعم ، ولم قلتم بأن مثل هذا التسلسل محال ؟ فانه واقع عندكم لأن كل ( سابق علة مدة للاحق ) عند الفلاسفة بغير نهاية . وإذا جاز ذلك ( فلم لا يجوز أن يقال <sup>٣٤</sup> النفس قديمة ولها تصورات متجددة غير متناهية كل سابق منها معد للاحق حتى انتهت إلى تصور ) أعد النفس لتعلقها بالهيولى ؟ لم قلتم بأنه ليس كذلك ؟ لا بد له <sup>٦</sup> من دليل

( وأجابوا عن السؤال الثاني ) بأن قالوا : القسم الثاني قولكم « لو كان كذلك كان ذلك على خلاف الحكمة والرحمة والرأفة » . قلنا لا نسلم ، وإنما <sup>١</sup> لزم أن < يكون كذلك > لو لم يكن في عدم منعها < من > التعلق بالهيولى حكمة ومصلحة ، وهو ممنوع فإن في ذلك حكمة عظيمة ، وتلك الحكمة هي ( أن الله تعالى علم أن الأصلح ) أن تتعلّق بالهيولى ليحصل لها العلم ( بمضار ذلك التعلق ) ( فتمتنع عن مخالطة ) الجسمانيات بذاتها و ( نفسها ) ، فيحصل لها النعيم المقيم الأبدى <sup>١٢</sup> مع عدم الالتفات إلى عالم الأجسام والميل إليه . ( وأيضاً فإن النفس ) عندنا جاهلة

(١) محار خ — (٢-٣) كل سابق عليه مدة خ — فلم لا يجوز : مطبوس في خ —

(٨-٩) وإنما يلزم ان لو لم خ

٣٦ المخالطة . وأيضاً فالنفس لمخالطتها الهوى تكتسب من الفضائل العقلية ما لم تكن موجودة لها . فلهذين العرضين لم يمنع الباري النفس | من التعلق بالهوى

(٣٦) بمخالطتها الهوى ط — ما لم يكن موجوداً لها ط — (٣٧) ولهذين العرضين ط

بمقتضى الأشياء وماهياتها — أعنى قبل التعلق — وناقصة عادمة الكمالات و (الفضائل العقلية) والعملية فتعلقت بالهوى لتكون آلة معينة لها على اكتساب الفضائل والعلوم . (فلهذين العرضين) < اللذين > لم يمنع < النفس > من التعلق بالهوى لا يقال لو كان الباري تعالى تام العلم والحكمة لخلق للنفس العلم بمضار ذلك التعلق ومفاسده وخلق لها أيضاً الفضائل العقلية والعملية بدون واسطة ذلك التعلق . لكننا نقول للملازمة ممنوعة | وإنما < كانت > تصدق لو كانت النفس قابلة للعلم بدون التعلق بالأبدان وهو ممنوع ، فإن النفس لا تقبل شيئاً من العلوم إلا بهذه الآلة والواسطة

(٢) الغلبة والهابية خ — لكون اله خ — (٣) فلهذين العرضين لم يمنعا من خ — (٤) والحكمة خلق النفس خ — (٦) لانا نقول خ

## ٥

كتاب محصل أفكار المتقدمين والتأخرين لفخر الدين الرازى ، طبعة مصر ١٣٢٣ ص ٥٦ ، وقد صححنا هذا النص مستعينين بالنسخة المخطوطة المحفوظة في الخزانة التيمورية تحت رقم ٢٦٨ عقائد (١) ص ٨٩ - ٩٠ وطبعنا في أسفل الصفحات الفصل المقابل من كتاب الفصل في شرح المحصل لنجم الدين الكاظمي ( نسخة باريس ١٢٥٤ عربي ورقة ٥٧ ط - ٥٨ ط )

وأما الحرثانيون فقد أثبتوا خمسة من القدماء اثنان حيّان فاعلان وهما  
البارئ والنفس وعنوا بالنفس ما يكون مبدأ للحياة وهي الأرواح البشرية  
والساوية ، وواحد منفعل غير حيّ وهو الهبولى ، واثنان لا حيّان ولا فاعلان ٢  
ولا منفعلان وهما الدهر والقضاء . أما قدّم البارئ فالدليل عليه مشهور . وأما

(١) الحرثانيون ط — خطا ط — اثنان : سقط ط — وما : سقط ط —

(٢) والنفس وعنوا بالنفس : سقط ط — (٣) غير حيّ : سقط ط — (٤) البارئ تعالى ط

قال ( وأما الحرثانيون فقد أثبتوا خمسة من القدماء اثنان حيّان فاعلان وهما  
البارئ والنفس ) إلى آخره

- أقول : هذه الفرقة منسوبة إلى رجل يقال له حرثان وهؤلاء قالوا القدماء ٣  
خمس اثنان حيّان فاعلان وهما البارئ تعالى والنفس . أما البارئ فلا شك أنه حيّ  
فاعل لهذا العالم المحسوس . وأما النفس فهي حية لذاتها وفاعلة لأنّ سبب حيوة  
هذه الأبدان البشرية والأجسام الفلكية هو النفس . فإذا تعلق بها تعلق التدبير ٦  
والتصرف جعلتها حية ، وإليه أشار الإمام بقوله ( وعنوا بالنفس ما يكون مبدأ  
للحيوة وهي الأرواح البشرية والساوية ) . وأيضاً فسبب حدوث هذا العالم في الوقت  
الذي حدث فيها إنما هو التفات النفس إلى الهبولى . وهذا المذهب عكسيّ عن ٩  
افلاطون فإنه كان يقول بقدم النفوس البشرية . وأما القديم الثالث ( فهو الهبولى  
وهي منفعة ) لأنها تقبل الصور من واجب الصور وتصير عيلاً لها ولا معنى لانفعالها  
سوى ذلك . وهذا أيضاً مذهب افلاطون وأرسطو ، إلا أنّ الفرق هو أنّ افلاطون ١٢  
يثبتها خالية عن الصور في الأزل وأرسطو يمنع من ذلك ويقول انها لا تخلو عن  
الصور . ( واثنان ) آخران ( لا حيّان ولا فاعلان ولا منفعلان وهما الدهر والقضاء ) .  
أما الدهر فالمراد به الزمان ، وأما القضاء فالمراد به الخلاء ١٥

(أما قدم البارئ) فقد استدلوا عليه بأنه لا بد من انتهاء الممكنات إلى مؤثر واجب  
لذاته وذلك الواجب لا يجوز أن يكون حادثاً وإلا اقتصر إلى محدث ، والكلام

قدم النفس فهو بناءً على أن كل محدث مسبوق بمادة، فقالوا لو كانت النفس  
 ١ حادثة لكانت ماديةً ومادتها إن كانت حادثة انقضت إلى مادة أخرى لا إلى  
 نهاية، وإن كانت قديمة فهو المطلوب. وأما الهيولى فإن كانت حادثة لزِم  
 التسلسل وإن كانت قديمة فهو المطلوب. وأما الدهر فهو الزمان وهو غير قابل  
 ١ للعدم لأن كل ما يصح عليه العدم كان عدمه بعد وجوده بعديةً زمانيةً،  
 فيكون الزمان موجوداً حال ما فرض معدوماً؛ هذا خلف، فإذا قد لزِم من

(٥) قدم النفس < والهيولى > فهو ط — (٦) لكانت لها مادة ومادتها ط — (٧) لا إلى  
 نهاية < ولزِم التسلسل > وإن كانت ط — فهي المطلوب ت — (٨) وهو الزمان لأنه  
 غير قابل ط — (١٠) معدوماً فهذا محال فإذا لزِم ط

فيه كما في الأول فيلزم التسلسل وهو محال. وأما النفس فقد استدلوا على قدمها بأنها  
 لو كانت حادثة لكانت لها مادة لما سنيين بعد أن كل حادث حدوثاً زمانياً لا بد أن  
 ٣ يكون مسبوقاً بمادة ومدة، لكن كون النفس مادية محال لما سنيين أنها مجردة فلا  
 تكون حادثة، وبتقدير كونها مادية فادّتها لا تكون حادثة وإلا لكانت لها مادة  
 أخرى والكلام في المادة الثانية كالكلام في المادة الأولى ولزِم التسلسل وهو محال.  
 ٦ فإذا لا بد من الانتهاء إلى ما يكون قديماً ولا يعنى بالنفس إلا ذلك. (وأما الهيولى)  
 فقد احتجوا على قدمها بأنها (لو كانت حادثة) لكانت لها هيولى أخرى والكلام فيها كما في  
 الأولى (ولزِم التسلسل) وهو محال. (وأما الزمان) فقد احتجوا على قدمه بأنه لو كان  
 ١ حادثاً لصح عليه العدم، وكل ما كان ممكن لا يلزم من فرض وقوعه محال لكن  
 يلزم من فرض عدم الزمان محال لأنه لو عدم لكان عدمه قبل وجوده قبليةً  
 بالزمان فيلزم أن يكون للزمان زمان، فالزمان موجود حال ما فرض معدوماً وإنه  
 ١٢ محال. وكأنه لا أول له فكذلك لا آخر له لأنه (لو عدم بعد وجوده لكان  
 عدمه بعد وجوده بعديةً بالزمان) فيلزم المحال المذكور، (وكل ما يلزم من فرض  
 عدمه محال فهو واجب لذاته)، فالزمان واجب لذاته. (وأما الفضاء) فقد احتجوا على

(٨-٧) لكان لها هيولى آخر والكلام فيه كما في الأول خ



فرض عدم الزمان محال لذاته فيكون واجباً لذاته . وأما الفضاء فهو أيضاً واجب لذاته لأن الواجب لذاته يشهد صريح الفطرة بامتناع ارتفاعه ، والفضاء ١٢ كذلك لأنه لو ارتفع لما بقيت الجهات متميزة بحسب الإشارات وذلك غير معقول

(١١) من فرض عدمه لذاته محال فيكون ط — (١٢) الواجب لذاته هو الذي يشهد ط —  
بارتفاع امتناعه ت — (١٣) لو ارتفعت ط

قدمه بأن قالوا انه ( واجب لذاته ) لأنه يلزم من فرض عدمه المحال ، وكل ما كان كذلك كان واجباً لذاته . أما المقدمة الأولى فإنّ ( الفضاء لو ارتفع لما بقيت الجهات متميزة ) أعني لا تتميز جهة الفوق عن جهة السفلى ولا جهة اليمين عن جهة الشمال ٣ وذلك محال بالضرورة . أما المقدمة الثانية فظاهرة

ورد ذكر القول بالقدماء الحجة منسوباً إلى الصابغة الحرانيين أو الحرانيين عند كثير من التأخرين (١) ، منهم مثلاً محمد بن عبد الكريم الشهرستاني ( المتوفى سنة ٥٤٨ هـ ) في كتاب الملل والنحل (٢) قال :

ويقال أنّ غاذيمون وهرمس هما شيث وإدريس عليهما السلام ، ونقلت الفلاسفة عن غاذيمون أنه قال : المبادئ الأول خمسة الباري تعالى [ والمقل ] والنفس < والهيولى > والزمان (٣) والحلاء وبمدها وجود المركبات ، ولم ينقل هذا عن هرمس

(١) راجع أيضاً Pines, *Beiträge*, p. 68

(٢) طبعة أوروبا ص ٢٤١

(٣) في الطبعة : والمكان ، ويظهر من مقابلة النص بما أورده الطوسي أنّ لناخ كتاب الملل والنحل حرقوا الوضع مقرين قول الحرانيين مما يروى عن ابنادقليس في قدم خمسة مبادئ

وقال نصير الدين الطوسي ( المتوفى سنة ٦٦٢ ) في كتاب تلخيص المحصل (١) عند شرحه لقول الرازي المذكور في متن القطعة الرابعة (٢) :

أقول قد مرّ أنّ الحرانين يقولون بالقدماء الخمسة وقال صاحب الملل والنحل « إنّ المتقول عن فاذيمون الذي يقال انه شيث بن آدم أنه قال القدماء الأول خمسة الباري تعالى والنفس والهيولى والزمان والخلاء وبمدها وجود المركبات » . وبعض هذه الأسئلة والأجوبة كأنها كلام هؤلاء المتأخرين وإنما أورد هذا المذهب في القسم الثاني أعنى قول الذين قالوا أصل الأجسام ليس يحسم لقولهم الهيولى قديمة وذكر فيه قولهم بأعمّ من ذلك وهو أنّ العالم ليس يحسم وهو هذه القدماء الخمسة وقال على بن محمد القوشجي ( المتوفى سنة ٨٧٩ هـ ) في شرح تجريد الكلام للطوسي (٣) :

والحرانين منهم أثبتوا قدماء خمسة اثنان منها حيان فاعلان هما الباري والنفس وعنوا بالنفس ما يكون مبدأ للحياة وهي الأرواح البشرية والسموية وواحد منفصل غير حي وهو الهيولى واثنان ليسا بحيين ولا فاعلين ولا منفصلين وهما الدهر والخلاء . قالوا عشتت النفس بالهيولى لتوقف كالاتها الحسية والعقلية عليها فحصل من اختلاطها نوع المكوّنات

وتجد مثل هذا القول في كتاب المحصل للرازي وفي كتاب الفصل في شرح المحصل للكليني (٤) وفي كتاب المواقف للقاضي عضد الدين الايجي ( المتوفى سنة ٧٥٦ هـ ) (٥) وفي شرح المواقف للبرجاني (٦) وفي كتاب شرح الإشارات للرازي (٧) ولطوسي (٨) وفي غيرها

(١) المطبوع على هامش كتاب المحصل ( مصر ١٣٢٣ ) ص ٨٦

(٢) ص ٢٠٣ وما يليها

(٣) المطبوع على هامش شرح المواقف ( استانبول ١٣١١ هـ ) ج ٢ ص ١٧٨

(٤) راجع من فوق ص ٢٠٣ وما يليها

(٥) راجع أيضا كتاب جواهر الكلام وهو مختصر كتاب المواقف للإيجي ، نمره الأستاذ

أبو العلاء العقيقي في مجلة كلية الآداب للجامعة المصرية ج ٢ ( ١٩٣٥ ) ص ١٥١

(٦) راجع من فوق ص ١٨٩ وما يليها

(٧) على هامش كتاب شرح الإشارات ، طبعة استانبول ١٢٩٠ هـ ، ص ٣٦٠

(٨) في متن هذه الطبعة ص ٢٤١

## القول في الميولي

ذكر أصحاب التراجم عدة مؤلفات للرازي في القول في الميولي منها : (١) « كتاب الميولي الكبير » (١) أو « كتاب كبير في الميولي » (٢) ، و (٣) « كتاب الميولي الصغير » الذي ذكره البيروني (٣) ولعله هو « كتاب الميولي المطلقة والجزئية » الذي ورد ذكره عند ابن النديم (٤) وابن أبي أصيبعة (٥) وابن القفطي (٦) ، و (٣) « كتاب في الرد على المسمعي المتكلم في رده على أصحاب الميولي » (٧) و (٤) « كتاب على ابن اليمان (٨) في نقضه على المسمعي في الميولي » (٩) . أما الرازي نفسه فإنه أشار في كتاب السيرة الفلسفية (١٠) إلى « كتبنا في الميولي » . وقد رأينا فيما مضى (١١) أنه عني بالميولي في كتاب العلم الإلهي أيضاً

(١) ابن النديم ص ٣٠٠ س ٢٩ ، والبيروني رقم ٦٠

(٢) ابن أبي أصيبعة ج ١ ص ٣١٦ س ٢٩

(٣) رقم ٥٩

(٤) ص ٣٠٠ س ٢٠

(٥) ج ١ ص ٣١٧ س ١١

(٦) ص ٢٧٤ س ١٧

(٧) ابن النديم ص ٣٠٠ س ١٦ ، وابن القفطي ص ٢٧٤ س ٩ ، وابن أبي أصيبعة

ج ١ ص ٣١٧ س ٦ ، والبيروني رقم ٥٨ « الرد على المسمعي في رده على الفاتلين بقدم الميولي »

(٨) والصحيح ابن التمار ، راجع من فوق ص ٢ تطبيق ٣

(٩) ابن النديم ص ٣٠١ س ٨ ، ابن القفطي ص ٢٧٥ س ٩

(١٠) راجع من فوق ص ١٠٩ س ٥

(١١) ص ١٧٣

لم يبق لنا من مذهب الرازي في الميولي إلا ما أورده ناصر خسرو في كتاب زاد المسافرين<sup>(١)</sup>. أما غر الدين الرازي فقد بسط في كتاب المطالب العالية<sup>(٢)</sup> مذهباً في الميولي يشبه مذهب الرازي دون أن يكون منسوباً إليه نسبة صريحة قال غر الدين :

الفرع الخامس من الناس من قال : امتياز اللطيف من الكثيف<sup>(٣)</sup> إنه حصل بسبب مخالطة الخلاء ، فالأجزاء التي يتولد منها الجسم المخصوص<sup>(٤)</sup> إن كانت بحيث يخالطها أجزاء الخلاء<sup>(٥)</sup> فهو الجسم اللطيف<sup>(٦)</sup> ، وإن كان لا يخالطها أجزاء الخلاء فهو الكثيف . ثم كلما كانت مخالطة الخلاء أكثر كانت اللطافة أكثر . فالأرض لم يخالطها أجزاء الخلاء فلا جرم كانت في غاية الكثافة ، والماء يخالطها أجزاء الخلاء فلا جرم حصلت اللطافة فيه . وأما الأجزاء الهوائية فيخالط الخلاء لها أكثر فلا جرم كان الهواء ألطف<sup>(٧)</sup> من الماء ، وكذلك القول في النار ثم في الأفلاك

الفرع السادس من الناس من قال إن الخلاء حصل فيه قوة جاذبة للأجسام . قال ولهذا السبب يكون الثقل<sup>(٨)</sup> هاوياً نازلاً<sup>(٩)</sup> لأن القوة الجاذبة الحاصلة

(١) نشره محمد بنزل الرحان في مطبعة كاوياني في برلين سنة ١٣٤١ هـ ، ص ٧٣ وم يلها ، راجع أيضاً ما قلته ص ١٤٨ تعليق ٣

(٢) في الفصل السابع من المقالة الثانية من الكتاب الخامس من إلهيات كتاب المطالب العالية ( نسخة دار الكتب المصرية توحيد ٤٥ م ورقة ٢٣٧ ظ )

(٣) اللطيف عن الكثيف خ

(٤) لعل الصواب : المحصور

(٥) آخر الخلاء خ

(٦) اللطيف خ

(٧) لطيف خ

(٨) الثقل خ

(٩) مارا خ

في الخلاء تجذب ذلك الجسم إليه فإذا وصل إليه فالقوة الجاذبة الموجودة في الخلاء المتصل بالخلاء الأول تجذبه إلى نفسه، وهكذا إلى آخر المرتبة

وقال محمد بن مبارك شاه الشهير بميرك البخارى في كتاب شرح حكمة العين<sup>(١)</sup> عند بحثه عن الجسم الطبيعي :

وذهب قوم من القدماء وأكثر المتكلمين من المحدثين إلى أنه ( أى الجسم الطبيعي ) مؤلف من أجزاء موجودة بالفعل متناهية غير قابلة للقسمة بوجه ما أصلاً لا كسراً لصغره ولا قطعاً لصلابته ولا وهماً لعجز الهم عن تمييز طرف منه عن طرف . . . . . وذهب بعضهم كـ محمد الشهرستاني والرازي<sup>(٢)</sup> إلى أنه متصل واحد في نفسه كما هو عند الحسن<sup>(٣)</sup> لكنه قابل لانقسامات متناهية . وذهب ذيقرطيس وأصحابنا إلى أنه مركب من بسائط صغار متشابهة الطبع كل واحد منها لا ينقسم فكأبل وهما ونحوه وتألفها إنما يكون بالتماس والتجاور . . .

ونحن نذكر فيما يلي ما أورده ناصر خسرو باللغة الفارسية من قول الرازي في الهيولى مضيفين إليه ترجمة عربية على عادتنا ومتبعين له بما انتخبناه من ردود ناصر خسرو على الرازي<sup>(٤)</sup>

(١) طبعة قزاق ١٣١٥ ص ١١٩ ، راجع أيضاً S. Pines, *Beiträge*, p. 72

(٢) قال السيد الشريف على بن محمد الجرجاني في حاشيته ( على هامش الطبعة ) : قوله كـ محمد الشهرستاني < والرازي > يعنى محمد بن زكرياء الرازي الطبيب

(٣) قد حلل S. Pines في كتابه *Beiträge zur islamischen Atomenlehre* ص ٤٠ وما يليها مذهب الرازي في الهيولى تحليلاً فلسفياً وتأريخياً

٧٣

اصحاب هيولى چون ايران شهرى و محمد زكرياى رازى و جز ايشان  
گفتند كه هيولى جوهرى قديم است . و محمد بن زكريا پنج قديم ثابت کرده  
است يكي هيولى و ديگر زمان و سه ديگر مكان و چهارم نفس و پنجم بارى  
سبحانه و تعالى عما يَقُولُ الظَّالِمُونَ عُلُوًّا كَبِيرًا . و گفته است كه  
هيولى مطلق جزوها بوده است نا متجزى چنانكه مر هر يكي را از او عظمى  
بوده است ؛ از بهر آنكه آن جزوها كه مر هر يكي را از او عظمى نباشد  
بفراز آمدن آن چيزى نباشد كه مر او را عظمى باشد . و نیز مر هر جزوى  
را از او عظمى روا نباشد كز آن خُرَدتر عظمى روا باشد كه باشد ، چه  
اگر مر جزو هيولى را جزو باشد او خود جسم مركب باشد نه هيولى  
مبسوط باشد ، و هيولى كه مر جسم را ماده است مبسوط است

(٧) و بفراز آمدن ك — عظم باشد ب — (٨-٩) كه اكر ك

### الترجمة

قال أصحاب الهيولى من أمثال الإيرانشهرى \* و محمد بن زكرياء الرازى و غيرها أن الهيولى  
جوهر قديم . و أما محمد بن زكرياء فقد أثبت خمسة قديما أحدها الهيولى والثاني الزمان والثالث  
المكان والرابع النفس والخامس البارى سبحانه وتعالى عما يقول الظالمون علواً كبيراً . وقال :  
ليست الهيولى المطلقة سوى أجزاء لا تتجزء ، بحيث أن يكون لكل واحد (من تلك الأجزاء)  
عظم . لأنه لو لم يكن لكل واحد من تلك الأجزاء عظم لم يحصل بجمعها شيء له عظم .  
وأيضاً لا يجوز أن يكون لأى جزء من (الجزء الذى لا يتجزأ) عظم حتى يجوز أن يوجد عظم  
أصغر مما عليه (الجزء الذى لا يتجزأ) . وذلك أنه لو كان لجزء الهيولى جزء لكان الجزء نفسه  
جسماً مركباً ولم تكن الهيولى مبسوطه \* ، مع أن الهيولى التى هى مادة الجسم مبسوطه

\* أما الإيرانشهرى هذا فراجع ما قلناه فيه فى المقدمة

\* أى بسيطة

پس گفته است اندر قول اندر هیولی که ترکیب اجسام از آن اجزای  
نا متجزی است و گشاده شدن ترکیب اجسام عالم سوی آن اجزا باشد بآخر  
کار عالم . و هیولی مطلق آن است

۳

۷۴

دلیل قدم هیولی و بیان پدید آمدن  
عناصر بمذهب محمد زکریا

- و گفته است و قدیم است از بهر آنکه روا نیست که چیزی قائم  
بذات چیزی که جسمت باشد نه از چیزی موجود شود، که عقل مر این  
سخن را نپذیرد . و گفته است از آن جزوهای هیولی آنچه سخت فراز  
آمده است ازو جوهر زمین آمده است ، و آنچه گشاده تر فراز  
آمده است از او جوهر آب آمده است ، و آنچه ازو نیز گشاده تر فراز

(۲) سوی آن جزو باشد ب — تا آخر کار — (۹-۱۰) و آنچه از هوا گشاده تر  
فراز آمده است جوهر آتش آمده است ب

### الترجمة

ثم قال عند كلامه في الهیولی : ان ترکیب الأجسام من تلك الأجزاء التي لا تتجزأ ، وسببها  
تفرق ترکیب اجسام العالم في آخر أمر العالم الى تلك الأجزاء بينها . وهذه هي الهیولی المطلقة

الدلیل علی قدم الهیولی و بیان حدوث العناصر علی مذهب محمد بن زکریا

وقال : ان ( الهیولی ) قديمة لأنه لا يجوز أن شيئاً يقوم بذات غيره — ( لا سيما ) إذا  
كان جسماً — يحدث من لا شيء لأن العقل لا يقبل مثل هذا القول . وقال : ان ما صار  
من أجزاء الهیولی مجتمعاً جداً كان منه جوهر الأرض ، وما صار أكثر تفرقاً \* من ( جوهر  
الأرض ) كان منه جوهر الماء ، ثم ان ما صار أكثر تفرقاً من ( جوهر الماء ) كان منه  
جوهر الهواء ، وما صار أكثر تفرقاً من جوهر الهواء كان منه جوهر النار

\* حرفياً : اختلاصاً ، ای تفرقاً ، أو تخطلا

آمده است جوهر هوا آمده است، و آنچه از جوهر هوا گشاده تر آمده  
 است جوهر آتش آمده است. و گفتست که از آب آنچه فراز تر هم  
 آید از آنکه هست زمین گردد، و از او آنچه گشاده تر از آن شود  
 که جوهر اوست هوا گردد، و از جوهر هوا آنچه هم فراز تر از آن  
 شود که هست آب گردد، و آنچه گشاده تر از آن شود که هست  
 آتش گردد. آنگاه بدین سبب است که چون مر آهن را بسنگ بر  
 زنند آتش پدید آید، از بهر آنکه هوا که میان سنگ و آهن اندر  
 است همی گشاده و دریده شود. و نادان همی پندارد که از سنگ و آهن  
 همی آتش پدید آید. و اگر از سنگ و آهن آتش بودی مر آهن و  
 سنگ را همچو خویشتن گرم و روشن گردی از بهر آنکه خاصیت  
 آتش آن است که مر چیز را کاندر او باشد بحال خویش گرداند

### بیان پیدایش افلاک

۱۳

آنگاه گفته است که ترکیب جرم فلک هم از آن جزوهای هیولی

(۹) آتش بیرون آید که

### الترجمه

وقال: إن ما صار من الماء أكثر تجماً \* مما هو عليه تحول أرضاً، وما صار منه أكثر  
 تفرقاً مما عليه جوهره تحول هواء، وكذلك ما صار من جوهر الهواء أكثر تجماً مما هو عليه  
 تحول ماء، ما صار منه أكثر تفرقاً مما هو عليه تحول ناراً  
 ومن أجل ذلك تظهر النار عند ضرب الحجر بالحديد لأن الهواء الذي يكون بينهما يفرق  
 ويتفرق. ويحتمل الجاهل أن النار تظهر من الحجر والحديد تقسماً، ولو كان كذلك لحولت النار  
 الحجر والحديد حارين مضيئين مثلها لأن من خاصية النار أن تحول إلى حالها كل ما يتصل بها  
 بيان حدوث الافلاك

وهناك قال: إن جرم الفلك يترب من أجزاء الميولی بينها إلا أن ترکیه یخالف

\* ای تکائناً



- است و لیکن آن ترکیب بخلاف این تراکیب است . و دلیل بر درستی  
این قول | آنست که مرفلک را حرکت نه سوی میانه عالمست و نه  
سوی حاشیت عالم است . از بهر آنکه جسم او سخت فراز آمده نیست <sup>۳</sup>  
چون جوهر زمین تا مر جای تنگ را بجوید چنانکه زمین جسته است ،  
و نیز سخت گشاده نیست چون جوهر آتش و جوهر هوا تا از جای تنگ  
بگریزد کاندرا او ننگند . و حرکت مستقیم جز بر این دو جهت نیست ، و <sup>۶</sup>  
علت این دو حرکت از این دو است که گفتیم که مرفلک طبیعی را از حرکت  
طبیعی چاره نیست . پس چون فلک را ترکیب جز این دو ترکیب بود  
چون بجنبند حرکت او باستدارت آید . و با این ترکیب با اوست حرکت <sup>۱</sup>  
او همچنین آید از بهر آنکه مر او را جلی از جای دیگر در خورد  
تر نیست چنانکه مرفلک سخت را جلی تنگ در خورد است و مر  
جرم گشاده را جای گشاده در خورد است <sup>۱۲</sup>

(۷) که گفتیم و گفتند که بـ (۱۱ و ۱۲) دو خور است بـ

### الترجمه

تراکیب تلك (الأجسام الأخرى) - والدلیل علی صحة هذا القول أن حركة الفلك لا توجه إلى وسط العالم ولا إلى أطرافه . لأن جسمه ليس في غاية التجمع مثل جوهر الأرض حتى يلتصق مكاناً ضيقاً كما فلت الأرض ، وليس أيضاً في غاية التفرق مثل جوهر النار وجوهر الهواء حتى يفر من المكان الضيق الذي لا يجتس فيه . وليست هناك حركة مستقيمة في غير هاتين الجهتين ، فإن علة هاتين الحركتين من هاتين (الجهتين) كما قلنا ، لأنه لا بد للجرم الطبيعي من الحركة الطبيعية . فلما كان للفلك تركيب غير هذين التركيبين فإنه عندما يتحرك تأخذ حركته شكل الاستدارة . وحركته هذه راجعة إلى تركيبه لأنه ليس هناك مكان أليق من مكان آخر كما يليق للجرم الكثيف المكان الضيق والجرم المفرق المكان المفتوح (التسع)

آنگاه گفت است که چگونگیهای اجسام از گرانی و سبکی و تاریکی و روشنی و جز آن بسبب اندکی خلا و بیشتری آنست که با هیولی آمیخته است تا چیزی سبکست و چیزی گرانتست و چیزی روشن است و چیزی تاریک است ، از بهر آنکه چگونگی عرض است و عرض محمول باشد بر جوهر و جوهر هیولی است . و از این جمله که یاد کردیم مغز سخن محمد زکریای رازی است اندر هیولی و برهان کرده است محمد زکریا بر آنکه هیولی قدیم است و روا نیست که چیزی پدید آید نه از چیزی بدانچه گفته است ابداع اعنی چیزی کردن نه از چیزی بمقصود کننده چیزی نزدیکتر است از ترکیب ، یعنی اگر خدای مردم را ابداع کردی تمام یسکبار مقصود او زود تر از آن بمحصل شدی که به چهل سال مر او را همی ترکیب کند ، و این يك مقدمه است . آنگاه گوید | که صانع حکیم از کاری که آن بمقصود او نزدیکتر باشد سوی کاری که آن از مقصود او دورتر باشد

(۴-۵) عرض است و نه عرض ك — (۹) و بمقصود کننده ب — (۱۰) یعنی که خدای ك — (۱۰-۱۱) مقصود او از او زودتر بمحصل شدی که بمحل مر او را ك

### الترجمه

و هناك قال : إن كیفیات الأجسام من ثقل وخفة وظلمة ونور وغيرها إنما ترجع إلى قلة أو كثرة الخلاء الذي امتزج بالمیولی فصار شيء ما خفيفاً وآخر ثقيلاً وشيء ما مضيئاً وآخر مظلماً ، لأن الكيفية عرض والعرض محمول على الجوهر والجوهر هو المیولی . وفي هذه الجملة التي عرفناها زبدة قول محمد بن زکریاء الرازي في المیولی

وقد جاء محمد بن زکریاء يبرهان على قدم المیولی وعلى أنه لا يجوز أن يكون شيء من لا شيء ، فقال إن الإبداع — أعني إحداث شيء من لا شيء — عند صانع شيء مقصود أقرب تناولا من التركيب ، يعني لو أن الله أبدع آدميين إبداعاً تاماً دفعة واحدة لكان مقصوده أقرب إلى التنفيذ من أن يركبهم في خلال أربعين سنة ، وهذه هي المقدمة الأولى . ويقول إن الصانع الحكيم لا يرجع فعل ما هو أبعد من مقصوده على فعل ما هو أقرب من مقصوده إلا إذا كان

میل نکنند مگر آنگاه که از وجه آسان تر و نزدیکتر متعذر باشد ،  
و این دیگر مقدمه است . آنگاه گوید نتیجه از این دو مقدمه آن  
آید که واجب آید که وجود چیزها از صانع عالم بابداع باشد نه <sup>۳</sup>  
بترکیب . و چون ظاهر حال بخلاف این است و وجود چیزها بترکیب  
است نه بابداع لازم آید که ابداع متعذر است از بهر آنکه هیچ چیز  
اندر عالم همی پدید نیاید مگر بترکیب ازین امهات که اصل آن <sup>۶</sup>  
هیولی است

و گوید که استقرای کثی بر این برهان باشد . و چون هیچ چیز  
در عالم پدید نیاید مگر از چیزی دیگر واجب آید که پدید آمدن <sup>۱</sup>  
طبایع از چیزی بوده است که آن چیز قدیم بوده است و آن هیولی  
بوده است . پس هیولی قدیم است و همیشه بوده است و لیکن مرکب  
نبوده است بلکه گشاده بوده است . و دلیل بر درستی این قول آنست <sup>۱۲</sup>  
که گوید که چون اصل جسم يك چیز است که آن هیولیت و  
اندر این جسم کثی که عالم است جزوهای هیولی بر یکدیگر اوقتاده است

( ۶۰۰ ) هیچ چیز از هیچ چیز اندر عالم ك — ( ۸ ) اسقرای کلی بر این ، صحنه  
( راجع ص ۲۳۶ س ۱۴ ) : استواء کلی برابر ، کثا فی الطبعة

### الترجمة

غير قادر على فعل الوجه الأسهل والأقرب ، وهذه هي المقدمة الثانية . ثم يقول : ونتيجة هاتين  
المقتضيتين أنه وجب أن يكون وجود ( جميع ) الأشياء من صانع العالم بالإبداع لا بالتרכیب . ولما كان  
ظاهر الحال بخلاف ذلك وكانت الأشياء تحدث بالتרכیب لا بالإبداع لزم أنه لا يقدر على الإبداع  
لأنه لا يحدث شيء في العالم إلا بالتרכیب من تلك الأمهات التي أصلها الهیولی  
ويقول : إن الاستقراء الكلي برهان على هذا . ولما كان لا يحدث شيء في العالم إلا من شيء  
آخر وجب أن يكون حدوث الطبائع من شيء ( غيرها ) وأن يكون ذلك الشيء قديماً ، وهذا  
هو الهیولی . ولأن الهیولی قديمة لم تزل غير أنها لم تكن مركبة بل كانت متفرقة . والدليل على  
صحة هذا الكلام أنه يقول : إنه لا كان أصل الأجسام شيئاً واحداً وهو الهیولی وكانت أجزاء

وبعضى از جسم برتر است و بعضى فرو تر است اين حال دليل است بر آنكه هيولى مقهور نبود است پيش از تركيب عالم. و چون مقهور نبوده  
 ٣ است و قهرش بتركيب اوقناد است گشاده بوده است پيش از تركيب  
 و بآخر كار كه عالم بر خيزد هيولى همچنانكه بوده است گشاده شود  
 و هميشه گشاده بماند

٦ و نيز گفته است كه اثبات صانع قديم بر ما بدان واجب است كه  
 مصنوع ظاهر است پس دانستيم كه صانع او پيش از او بوده است. و  
 مصنوع هيولى است مصور. پس چرا صانع پيش از مصنوع بدلاست مصنوع  
 ١ ثابت شد و هيولى پيش از مصنوع بدلاست مصنوع كه بر هيولى است  
 ٧٧ ثابت نشد؟ و چون | جسم مصنوعست از چيزى بغير قاهرى همچنانكه  
 قاهر قديم ثابت است پيش از قهر آنچه آن قهر بر او افتاده است واجب  
 ١٢ است كه قديم باشد وثابت باشد پيش از قهر. و آن هيولى باشد، پس  
 هيولى قديمست. اين جمله قول اين فيلسوف است اندر قديمت هيولى

(٣) وكشاده ك — (١١) آنچه از قهر ك ب

### الترجمة

الميولى قد سقط بعضها على بعض في ذلك الجسم الكلى الذى هو العالم وكان بعض هذا الجسم  
 أعلى من بعض وبعضه أسفل من بعض صار هذا دليلاً على أن الميولى لم تكن مقهورة قبل تركيب  
 العالم. وإذا لم تكن مقهورة ووقع قهرها بالتركيب (تبع ذلك) أنها كانت متفرقة قبل التركيب  
 وأنها مستصير في آخر الأمر عند فناء العالم متفرقة كما كانت من قبل وتبقى دائماً متفرقة  
 وقال أيضاً: لا بد لنا من إثبات صانع قديم إذ كان المصنوع ظاهراً وكنا قد عرفنا أن صانعه  
 كان قبله. على أن المصنوع ليس إلا الميولى المصورة. إذن فلم يثبت سبق الصانع للمصنوع  
 بدلالة المصنوع ولا يثبت سبق الميولى للمصنوع بدلالة المصنوع الذى هو في الميولى؟ وإذا صح  
 أن الجسم مصنوع من شيء بغير قاهر (نقول) كما أن ذلك القاهر قديم ثابت قبل قهره كذلك  
 يجب أن يكون ما وقع عليه ذلك القهر قديماً ثابتاً قبل أن يقهر. وهذا هو الميولى، إذن  
 فالميولى قديمة. وهذه جملة قول هذا الفيلسوف في قدم الميولى

## ابطال قدم هیولی

- و قول ما اندر این معنی آنست که گوئیم این اعتقادی فاسد است و بنیادی  
سست و نا استوار و قاعده ضعیف است بدو سبب . یکی بدان سبب که بخلاف قول  
خدای است و آنچه از گفتارها بخلاف قول خدا باشد آفرینش که آن فعل ۳  
خدایست بر درستی آن گواهی ندهد ، و قوی را که آفرینش بر درستی آن گواه  
نباشد عقل نپذیرد . و دیگر بدان سبب که بعضی از آن دعویها که این مرد  
کردست مر دیگر بعضهای خویش را همی باطل کند .... ۶
- ۷۸ و اکنون به بیان و برهان این قول مشغول شویم و به حجتهای اقناعی  
۷۹ و برهانهای عقلی و دلیلهای علمی درست کنیم فساد اعتقاد پسر | زکریای رازی  
و نا استواری بنیاد قول و سستی قاعده سخن او بتوفیق الله تعالی ۹
- \* گوئیم که محمد زکریای رازی دعوی کرده است که هیولی قدیم است  
و آن جزوها بوده است بغایت خورده و بی هیچ ترکیبی ، و باری سبحانه  
۱۲ مر اجسام عالم را از آن جزوها مرکب کرده است به پنج ترکیب از خاک  
و آب و هوا و آتش و فلک . و همی گوید از این اجسام آنچه سخت  
تر است تاریکتر است ، و ترکیب همه اجسام از اجزای هیولی است  
۱۵ با جزوهای خلا یعنی مکان مطلق . و اندر ترکیب خاک جزوهای هیولی

(۸) اعتقاد محمد زکریای ک — (۱۱-۱۲) سبحانه مر ترکیب عالم را از آن ترکیب کرده  
است به پنج ک

## \* الترجمة

قول : لأن محمد بن زکریاء الرازی ادعی أن الهیولی قدیمة وأنها أجزاء فی غاية الصغر  
ودون أى ترکیب ، وأن البازی سبحانه ركب أجسام العالم من تلك الأجزاء فی خمسة تراکيب  
أعني الأرض والماء والهواء والنار والفلک . ويقول إن ما كان من تلك الأجسام أكثر كثافة  
صار أكثر ظلمة ، وإن ترکیب جميع الأجسام من (اختلاط) أجزاء الهیولی بأجزاء الخلاء  
یعنی المسکان المطلق . وإن أجزاء الهیولی فی ترکیب الأرض أكثر منها فی ترکیب

بیشتر از آن است که اندر ترکیب آب است، و جزوهای خلا اندر خاک  
 کتر است و اندر آب بیشتر است، و از آن است که آب سبکتر از خاک  
 ۳ است، و آب نرم و روشن است و خاک سخت و تاریکست. و همچنین  
 بترتیب جزوهای هیولی اندر آب بیشتر از آن است که اندر هواست،  
 و جزوهای خلا اندر هوا بیشتر از آن است که اندر آب است، و جزوهای  
 ۶ هیولی اندر هوا بیشتر از آن است که اندر آتش است، و جزوهای خلا  
 اندر آتش بیشتر از آنست که اندر هواست. و تفاوتی که هست میان این  
 اجسام اندر سبکی و گرانی و روشنی و تیرگی بسبب تفاوت اجزای  
 ۹ این دو جوهر است اندر ترکیب ایشان. این دعویهای خصم ماست  
 که یاد کردیم

### ردّ قول محمد زکریا در قسم هیولی

۱۲ وما گوئیم اندر ردّ این قول که دعوی این مرد بدانچه می گوید هیولی  
 قدیم است می ردّ کند مر دیگر دعوی او را که می کند بدانچه میگوید این  
 ۸۰ اعراض اندر هیولی بسبب این ترکیب آمد | است، از بهر آنکه قدیم آن باشد  
 ۱۵ که زمان او نا متناهی باشد، و اگر زمان هیولی اندر بی ترکیبی نا متناهی بودی  
 سپری نشدی، و اگر آن زمان بر وی نگزشتی بترکیب نرسیدی. و چاره نیست

(۳-۴) و همچنین ترتیب ک — (۱۲) مرد است بدانچه ک — (۱۳) دعوی خویش را ک

### الترجمة

الماء، وأما أجزاء الخلاء فهي في الأرض أقلّ وفي الماء أكثر. ومن أجل هذا صار الماء أخفّ  
 من الأرض، وصار الماء لطيفاً مغضباً بينما كانت الأرض كثيفة مظلمة. وعلى مثل هذا الترتيب  
 صارت أجزاء الميولي في الماء أكثر منها في الهواء وأجزاء الخلاء في الهواء أكثر منها في الماء،  
 وصارت أجزاء الميولي في الهواء أكثر منها في النار وأجزاء الخلاء في النار أكثر منها في  
 الهواء. وأما التفاوت الذي يوجد بين هذه الأجسام من حيث الخفة والثقل والنور والظلمة فليس  
 سببه سوى تفاوت أجزاء هذين الجوهرين في تركيبها. فهذه دماوى خصمنا التي عرّفناها

- از آنکه اوّل زمان ترکیب هیولی آخر زمان بی ترکیبی او بود . پس زمان بی ترکیبی او بی نهایت نبود بلکه نهایت زمان بی ترکیبی او آن ساعت بود که آغاز ترکیب او اندر آن زمان بود . و اگر زمان بی ترکیبی هیولی را آغاز نبودی بانجام<sup>۳</sup> نرسیدی ، از بهر آنکه زمان باقرار محمد زکریا مدت است و مدت کشیدگی باشد ، و کشیدگی اگر از آغاز نرود بانجام نرسد . و چون مدت بی ترکیبی هیولی باقرار خصم ماسپری شد این سخن دلیل است بر آنکه مر آن<sup>۶</sup> مدت را آغازی بود . پس مر زمان هیولی را آغاز و انجام بود ، و آنچه مر او را آغاز و انجام زمانی باشد محدث باشد ، پس هیولی باقرار محمد زکریا محدثست . و درست کردیم که بعضی از دعوی او که آن ترکیب پذیرفتن<sup>۹</sup> هیولی است پس از بی ترکیبی و سپری شدن زمان بی ترکیبی اوست همی باطل کند مر بعضی از دعاوی او را که همیگوید هیولی قدیم است یعنی مر زمان او را آغاز و انجام نیست<sup>۱۲</sup>
- پس گوئیم که اگر قول این مرد بدانچه گفت هیولی قدیم است و قدیم آن باشد که مر زمان او را نهایت نباشد درست است این تراکیب و این اعراض محدث نه بر هیولی است ، و هیولی بر حال خویش است گشاده<sup>۱۵</sup> و بی ترکیب و زمان او سپری نشده است . و اگر قول این مرد بدانچه گفت مر اعراض و تراکیب را هیولی بر گرفته است درست است پس هیولی محدث است | که مر حوادث را بر گرفته است ، و زمان آن حال که مر او را پیش از ترکیب بود بر او گذشته است و زمان این حال که دارد بر او همیگذرد . پس ظاهر کردیم سوی عقلا که این دعوی که این مرد کرده است اندر قدیمی هیولی و گنشتگی زمان او متناقض است ، و<sup>۲۱</sup> تناقض دروغ باشد و مشاهدات عالم مر آن را گواهی ندهند

(۲) بی نهایت شود بلکه ك — (۱۵) و این اعراض محدث است نه هیولی و هیولی ك —

(۱۶) و ترکیب را ب

ردّ قول محمد زکریا در اختلاف عناصر که بسبب

اجزای هیولی و خلاست

- ۳ و اما سخن ما اندر ردّ آن قول که این مرد گفته است که گرانی و سبکی و تاریکی و روشنی و دیگر اعراض که اندر اجسام است بسبب آن تفاوت است که هست اندر ترا کیب اجسام از اجزای هیولی و جوهر خلا آن است که گوئیم :
- ۶ بدعوی این مرد هر جسمی که آن گرانتر است اندر او اجزای هیولی بیشتر است و جوهر خلا اندر او کمتر است . و می گوید که جستن خاک که اندر او جوهر خلا کمتر است مر این جای تنگ را که میانه عالم است بدین سبب است .
- ۹ و علت تاریکی جسم را می کمتری اجزای خلا نهد اندر او چنانکه ما مر قول این مرد را یاد کردیم پیش ازین که می گوید چون مر آهن را بسنگ فرو زنند از آن زخم می گشاده شود و خلا بدان جایگه بیشتر شود و
- ۱۲ روشنی آتش بدانجا می از آن پدید آید . و اگر این قاعده استوار بودی که ترکیب همه مکونات از اجزای هیولی و جوهر خلا بودی واجب آمدی که هر چه گران و سخت است تاریک بودی و هر چه سبک و نرم است روشن بودی ، و لیکن مشاهدات عالم بر | درستی این قول می گواهی ندهند از بهر آنکه
- ۸۲ سیاب از خاک گران تر است ولیکن از روشن تر و نرم تر است ، و اگر ما پاره بلور و پاره شبه را بسایم تا بمساحت هر دو بیک اندازه شوند بلور از شبه سخت تر و روشن تر و گران تر باشد . و بقول این مرد گرانی و تیرگی و سختی از
- ۱۸ هیولیت و سبکی و روشنی و نرمی از جوهر خلاست . پس بدانچه بلور گرانتر از شبه است واجب آید که اندر بلور اجزای هیولی بیشتر از آن است که اندر شبه است ، و بدانچه شبه تاریکست واجب آید که اندر شبه اجزای هیولی بیشتر از آن
- ۲۱ است که اندر بلور است ، و این محال باشد . و نیز بدانچه بلور روشن تر است از شبه واجب آید که اجزای خلا اندر بلور بیشتر از آن است که اندر شبه است ،



ولیکن بدانچه شبه سبکتر از بلور است واجب آید که اندر شبه اجزای خلا بیشتر از آن است که اندر بلور است . و این نیز محال باشد ، و قاعده که از آن مر باز جوینده را بر محال دلیلی کند محال باشد . پس ظاهر کردیم که قاعده ۳ سخن این مرد بگزاف و سست است

بیان قول متابان محمد زکریا که گفتند

۶ او در بسایط است نه در موالید

و اگر متابان محمد زکریا گویند که این سخن اندر اجسام چهار گانه گفته است نه اندر موالید جواب ما مر ایشان را آن است که گوئیم : این مرد هیچکس جز اجزای هیولی و خلا چیزی نیست که جسم از آن مرکب شده است ، و طبایع ۱ که اجسام نام طبایعی بدو یافته است گرمی و سردی و تری و خشکی است که فعل مر این صورته را است چنانکه پیش از این اندر این کتاب یاد کردیم .  
 ۸۳ و چون این مرد مر این اصول را منکر است و همی گوید | این اصول چیزی نیست مگر آمیزش اجزای هیولی با خلا پس مر دیگر اعراض را این هم گفته باشد و م این اعراض که اندر امهات است اندر موالید رونده است با آنکه این قیاس که گفته است اندر امهات نیز مستمر نیست از بهر آنکه اگر آتش ۱۰ مر این گرم و سوزنده را همیگوید که بهیزم اندر آویزنده است این تیره تر است از هوا . نبیی که این آتش همی حجاب کند مر دیدار را و هوا مر دیدار را حجاب کننده نیست . و هوا روشن تر از آب نیست از بهر آنکه در اصل مر ۱۸ این هر دو جوهر را خود نور نیست بلکه هر دو نور پذیرند اند و آب مر نور را پذیرنده تر است از هوا . نبیی که نور از آب همی باز گردد و مر چیز دیگر را همی روشن کند و هوا مر نور را نپذیرد مگر آنکه مر صورتهار ۲۱ را بمیانجی نور بناید . . .

۸۴ و چون درست کردیم که مر آتش اثر را روشنی و گرمی نیست قول این  
مرد که گفت ترکیب آتش از اجزای هیولی و جوهر خلاست و جوهر خلا اندر  
۳ او بیشتر از آن است که اندر جوهر هواست باطل باشد . و هر قوی که اعیان عالم  
بر درستی آن گواهی ندهند دروغ باشد

بیان اینکه در قول محمد زکریا تناقض است

۶ گوئیم که اندر قول این مرد که همگوید ترکیب این اجسام از اجزای هیولی  
و جوهر خلاست تناقض است ، و آن تناقض بر او پوشیده شده است با زیرکی  
و بیداری او . و تناقض اندر این سخن بدان رویست که چون همگوید مر  
۹ جسم را اجزای هیولی اصل است و روا نیست که پدید آمدن جسم نه از چیزی  
باشد و مر هیولی را اجزای نامتجزی همی نهد بی هیچ | ترکیب ، و اقرار همی  
۸۵ کند که آن اجزا هر چند نامتجزی است چنان نیست که مر هر جزوی را  
از آن هیچ بزرگی نیست از بهر آنکه مر جسم را عظم است و روا نباشد که  
۱۲ از آن اجزای بی هیچ عظمی چیزی آید که مر او را عظم باشد ، و چون مقرر است  
که هر جزوی را از آن اجزای نامتجزی عظم است این از او اقرار باشد که  
۱۵ هر جزوی از آن بذات خویش اندر مکانیست . و چون مر جسم را ترکیب از آن  
اجزا باشد که هریکی از آن اندر مکانی است آن جسم که از آن اجزا ترکیب  
یابد بجمستگی خویش اندر آن مکانهای جزو باشد که اجزای او اندر آن بودند  
۱۸ و اکنون اندر جمستگی آن است . و شکی نیست اندر آن که مر جسم را یک مکان  
بیش حاجت نیست . پس باز چرا همگوید که جسم اندر خلاست ؟ و این چنان  
باشد که مکان اندر مکان باشد و هر کسی داند که مکان را بکمان حاجت نیست  
۲۱ پس قول او که همگوید مر اجسام عالم را ترکیب از اجزای هیولی و جوهر  
خلاست متناقض است از بهر آنکه آن جزو نامتجزی که او همگوید آن هیولی

(۲) اندر جرم هواست باطل شد ك — (۱۳) بی هیچ ، صحضا : بهیج ، كذا فی

الطبعة — (۱۷) اندر مکان خود نباشد ك — (۲۱) قول او را ك

- است چیزی نیست مگر متمکن اندر مکانی . پس اگر این جزو که او خود با خلا یک چیز بود با خلا نیامیخته است واجب آید که دو خلا باشند با یکدیگر آمیخته .
- ۳ و اگر اندر یکدیگر آمیزند و یک چیز شوند پس ایشان خلا نباشند که اجسام باشند ، از هر آنکه آمیختن و مجاورت و مخالفت مر اجسام راست با یکدیگر اندر خلا . و چون خلا بدعوی او مکان است و جسم با جسم اندر خلا آمیزنده است و روا نیست که خلا جسم باشد روا نباشد که خلا با خلا بیامیزد |
- ۶ بیان وجه غلطی که قائلین خلا را که او را

۸۶

مکان دانند افتاده

- \* و این غلط مر این مرد را و دیگر کسان را که خلا را جوهری ثابت ۱ گفته اند بدان افتاده است که مر هیولی را اجزای مکان گیر نهاده اند ، و مر آن خلا را که گفته اند که جزو هیولی اندر اوست مکان جزوی گفتند ، و مر آن مکان را که جسم مرکب اندر اوست مکان مطلق کلی ۱۲ گفتند تا قول شان چنان آمد که خلا اندر خلاست . و هر کسی داند که مکان را بمکان حاجت نیست حاجتمند مکان متمکن است نه مکان . و چون اندر مکان سخن گوئیم اندر این کتاب واجب آید که ۱۰ استقصا اندر آن بواجبی بکنیم

---

(۹) ثابت کنند ك — (۱۲-۱۳) کلی مرکب گفتند ب — علی هامش ك : یکی از خلا مکان اجزای هیولی باشد که مکان جزئی است و دیگر مکان جسم که مکان کلی است پس دو مکان لازم آید که خلاه جزئی است و خلاه کلی پس خلا در خلا باشد

---

\* الترجمة

وقد وقع هذا الخلط لهذا الرجل ولفيه عن أثبت الخلاه جوهرأ من أجل أنهم وضعوا الميولی أجزاء متمكنة . أما الخلاه التي قالوا ان فيه جزء الميولی فقد أطلقوا عليه اسم المكان الجزئی وأما المكان الذي فيه الجسم المركب فقد سموه المكان المطلق الكلي ، فأدى قولهم إلى أن هناك خلاه في خلاه . وقد علم الجميع أن المكان لا يحتاج إلى المكان ، بل يحتاج إلى المكان هو المتمكن لا المكان

## در تحقیق مکان

۱. و اکنون گوئیم که آن جزو نامتجزی که او بنزدیک این مرد هیولی است
۲. باقرار این مرد عظمی دارد، و آنچه مر او را عظمی باشد مکان گیر باشد <و> مکان نباشد بلکه مکان از او تهی شوند و مکان دیگر از او پر شوند باشد.
۳. پس اگر عظم آن جزو خود مکان اوست و آن جزو چیزی نیست مگر عظمی بی جزو واجب آید که آن جزو خود مکانی باشد نه مکان گیری، و این متناقض باشد
۴. مگر گوید که آن جزو نامتجزی را بدو مکان حاجتست یکی آنکه ذات او اندر آن است و آن مکان هرگز از او خالی نشود و دیگر آنکه بگرد آن جزو اندر آمده است، و محال است قول آنکس | که گوید بل جزو را بدو مکان حاجتست و نیز گوئیم که اگر اجسام عالم چیزی نیستند مگر اجزای هیولی با جوهر خلا آمیخته روا نباشد که جسمی مر جسمی را ضد باشد چنانکه آب و آتش هستند
۵. ضدان، از بهر آنکه بدعوی این مرد اندر جوهر آتش که او روشن و سبک است جوهر خلا بیشتر از آن است که اندر جوهر آبست، و اندر جوهر آب اجزای هیولی بیشتر از آن است که اندر جوهر آتش است. پس این چنان باشد
۶. که می گوید اندر جوهر آتش جای تهیست بی جای گیر و جوهر آب جای گیر است. و شکی نیست اندر آنکه جای مر جای گیر را موافقت نه مخالف. پس واجب آمدی که چون مر آب را با آتش بر ریختندی آتش مر آب را بخویشتن اندر کشیدی چنانکه خلا مر جسم را می بخویشتن اندر کشد. و چون حال ظاهر
۷. بمیان این دو جوهر بخلاف این است که حکم این مرد بر آن است ظاهر شد که آنچه او گفته است هذیانی بی برهان است چون طبایع اجسام مر او را منکرست.
۸. و قوی که اعیان عالم مر او را منکر شوند دروغ باشد

(۵) عظم آن جزو جزو مکان ب — (۶) علی هامش ک: یعنی مکان مکان گیر باشد و مکان مکان نخواهد بل ممکن مکان خواهد و مکان مکان گیر بودن تناقض است — (۱۵) علی هامش ک: یعنی در اجزای آب که جوهر هیولی بیش از خلاست اجزائی باشد جای طلب و در اجزای آتش که اجزای خلا بیشتر باشد جای باشد تهی بی جای گیر

- پس گوئیم که صانع حکیم مر جوهر آتش را از دو طبع مخالف ترکیب کرده است نه از دو طبع ضدّ ، و خلاف مر خلاف را پذیرنده باشد و ضدّ از ضدّ گریزنده باشد . و گرمی و خشکی مر یکدیگر را خلاف اند از آن است که يك ۳ چیز شده اند و یکدیگر اندر آویخته اند . و مر آب را نیز از دو طبع مخالف ترکیب کرده است که هر یکی از آن دو طبع که اندر آتش است خلاف است مر طبع را که اندر آبست و ضدّ است مر آن طبع دیگر را که ۶ اندر آب است ، چنانکه گرمی که اندر آتش است خلاف است مر تری را که اندر آبست و ضدّ است مر سردی را که اندر آبست ، و ۸۸ خشکی که اندر آتش است خلافت مر سردی را که اندر آب است و ضد است مر تری را که اندر آبست | ، تا بدان طبايع خلافي آب از آتش گرم می شود و بدان طبايع ضدّي آب از آتش می گریزد . و مقصود صانع حکیم بگرم شدن آب و بر شدن او بدان گرمی از مرکز عالم سوی حاشیت عالم حاصل می آید ۱۲

رد گفتار محمد زکریا که آتش که از آتش

زنه پدید آید هوای گشاده است

- ۱۵ و اما سخن ما اندر آن قول که این مرد گفته است که دلیل بر آنکه اندر جوهر آتش اجزای هیولی کمتر است و خلا بیشتر است آن است که چون مر هوا را بستگ و آهن بزنیم تا گشاده شود و آتش از او پدید آید آن است که گوئیم :  
۱۸ اگر این قول درست است و آتش از هوا می بدان پدید آید که ما بستگ و آهن مر هوا را می بدریم و گشاده کنیم واجب آید که چون مر هوا را اندر پوستی کنیم و مر آن را سخت فراز فشاریم آب گردد ، از هر آنکه هوا میان آب و آتش ایستاده است ، و مر هوا را بلطافت بر آب همان فضلست که مر آتش را بر ه بلطافت همان فضلست . و چون ما مر هوا را می فراز م افشاریم و آب می نگرردد

روا نیست که گوئیم که آتش اندر هوا می از آن پدید آید که ما مر هوا را گشاده کنیم و بر دریمش . با آنکه آن آتش کز میان سنگ و آتش زنه می پدید آید رنگین و حجاب کننده است مر دیدار را و آتش اثر که این مرد میگوید ۳ مرکب است از هیولی و خلا رنگین و حجاب کننده نیست . و اگر اثر مانند آن آتش بودی که می از آتش زنه پدید آید همیشه همه روی زمین روشن بودی و گرم بودی و ما مر این آفتاب و سیارگان را ندیدی . | و اگر از آن آتش که از آتش زنه جهد هوا گشاده شده بودی نبایستی که حجاب کننده بودی مر دیدار ما را از بهر آنکه هوا که از او بسته تراست بقول این مرد حجاب می نکند دیدار ما را پس چرا چون گشاده تر شد حجاب کرد ؟ این قولی محالست . ۱ و چون آب بدانچه ما مر اورا بفراز فشاریم می خاك نشود و نه از خاك بدانچه مر اورا گشاده کنند آب آید و نه هوا بفراز فشردن می آب شود پیدا آمد که آتش می از گشاده کردن هوا می پدید نیاید . و قولی که ۱۲ استقرای کلی بر درستی چنین سخن گواهی ندهد سست و بی‌معنی باشد ...

۹۲ رد گفتار محمد زکریا که ابداع چون متعذر بود

۱۰ صانع حکیم چیزها را از چه آفرید

اما جواب ما محمد زکریا را از آنچه گفت پدید آوردن صانع حکیم مر چیزها را بترکیب از اجسام عالم دلیل است بر آنکه ابداع متعذر است آن است که گوئیم : خردمند آن است که اندر آنچه گوید از اقوال اندر ۱۸ علوم الهی و بر آن کتب سازد مر تأمل و تأتی را کار بنهد تا حال را از محال بشناسد و مر نا بودن محال را عجز و تمذر قدرت نام نهد ، ۹۳

(۲) و بر زمینك — سنگ و آهن می ك — (۴) هیولی و خلا هیولی و خلا رنگین ك — (۵) روی : سقط ب — (۶) و ستارگان ك — (۱۱) گشاده کند ب — (۱۳) بر درستی آن گواهی ب

- از بهر آنکه هر که مر اورا اندك مایة عقل است داند که مر محال را  
 سوی عجز و امتناع نسبتی نیست بر صانع حکیم . و این قولیست مانند  
 قول آنکه گوید خدای عاجز است از نرم کردن مر آهن را بآب ، و ما  
 دانیم که این قوی محال است . و اگر بودش ممتنع <بودی> روا بودی امتناع  
 خود واجب بودی نه امتناع ، و اگر چنین بودی آنگاه محال ممکن بودی ممکن محال  
 بودی . و قول آنکس که بدانچه نبیند که اندر چیزی از چیزها جسمی  
 پدید آید به ابداع نه از چیزی دلیل گیرد بر تمسخر ابداع و عجز صانع  
 حکیم چون قول آنکس باشد که بر عجز خدا از نرم شدن آهن بآب  
 دلیل گیرد بدانچه هرگز ندید که خدای مر آهن را بآب نرم کرد بی هیچ  
 تفاوتی . و این هر دو محال است و مر محال را بنا بودن بر عجز قدرت  
 او از آن دلیل نشاید گرفتن که جهل باشد . و همچنان که نرم کردن آهن  
 بآب محال است اندر این عالم به ابداع نیز جسمی پدید آوردن محال است .  
 و لیکن مر این راه باریک را آن بیند که خدایتعالی بنور دین حق  
 دل اورا روشن کرده باشد ﴿ ومن لم یحمل الله له نورا فانه من نور ﴾  
 پس گوئیم اندر برهان این قول که معلوم است اهل خرد را که این عالم  
 جسم است بکلیت خویش که اندر او هیچ مکانی خالی نیست و تا جزوی  
 از این اجسام از مکان خویش نزود جزوی دیگر جای او نگیرد . نبینی  
 که چون کوزه تنگ سر را بآب فرو بری هوا بتدریج از او می بر آید  
 و آب بدو می فرو شود تا چون همه هوا از او بر آید پر آب شود ،  
 و آن هوا کز کوزه بر آید بجای آن آب می بایستد کز حوض یا دریا  
 بآن کوزه فرو شود . و | اگر مر سنگی را از آب بهوا بر آری  
 آن سنگ اندر هوا بدان سبب جای یابد که آب به بر کشیدن آن سنگ

---

(۵) واجب بودی بامتناع ك — (۱۰) برنا بودن ك — (۱۲) محال باشد ك —

(۱۴) سورة ۲۴ : ۴۰ — (۱۶) جسمی است ك — (۱۷) از جای خویش ك

از او همی فرو نشینند . و ژرف بینان را معلوم است که اندر این عالم هیچ جای خالی نیست . و چون حال این است محال باشد که گفتن چرا  
 ۲ صانع حکیم بابداع شخصی همی پدید نیارد و چون همی پدید نیارد  
 همی دانیم که ابداع متعذر است ، بلکه باید گفتن که ابداع یعنی پدید  
 آوردن جسمی نه از این اجسام اندر این عالم محالست از بهر آنکه  
 ۶ اندر این عالم مر جسمی را جز این که هست جای نیست از بهر آنکه  
 جسم جوهری میانه تهی نیست ، و اگر خدای تعالی چیزی جسمی بابداع  
 پدید آرد آن چیز اندر این عالم جای نیابد و اگر چیزی دیگر اندر  
 ۹ این عالم گنجد لازم آید که اندر مکان یک جسم دو جسم بگنجد .  
 و این همچنان است اندر محالی که نرم کردن آهن است بآب بلکه از  
 آن محال تراست . و چون ظاهر کردیم که روا نیست که جسمی مبدع  
 ۱۲ اندر این عالم گنجد پیدا شد که ابداع اندر این عالم که ملاء است محال  
 است . پس گوینده این قول محال جوست و محال جوی جاهل باشد .  
 و چون صانع حکیم مر این جوهر متجزی را مایه پدید آوردن صورتهای  
 ۱۵ متفاوت المقادیر ساخته است و مر چیزهای بودنی را بترکیب از او پدید  
 آرد و این تراکیب بگشتن این دایره عظیم و این دست افزارهای  
 بلند برشده همی پدید آید و این دایره عظیم با آنچه اندر اوست نیز  
 ۱۸ مرکب است خرد همی گواهی دهد که ترکیب آن مرکبات برین و این  
 امهات فرودین نه چنین بوده است که تراکیب موالید است . و چون  
 این تراکیب که بحرکات افلاک و افعال امهات است از چیزست بزمان  
 ۹۵ دلیل است که آن تراکیب | بابداع بوده است نه از چیزی ، از بهر  
 آنکه دانیم که مر افلاک و نجوم و طبایع را نه بافلاک و نجومی و  
 طبایعی دیگر ترکیب کرده اند چنین که همی مر موالید را



- ترکیب کنند . و چون آن نه چنین بود این ترکیب چنان است که چیز تا مرکب پیش از مرکب حاصل است . این حال دلیل است بر آنکه پیش از وجود این اصلها و آلتها که مرکبات زمانی بمیالجه<sup>۳</sup> ایشان<sup>۲</sup> همی حاصل آیند اصل و آلتی موجود نبود بلکه آن صنع بابداع بود که افلاک و طبایع بدان پدید آمد ، و این صنع که بر هیولی همی پدید آید بدین آلتهای مختلف است پس از آن ابداع . پس درست کردیم<sup>۱</sup> سوی عاقل که هیولی پیش از آن صنع ابداعی موجود نبود ، و طاعت هیولی امروز مر صانع را و آراسته بودن او مر پذیرفتن صورتهای مولودی را گواه است بر آنکه صانع حکیم مر او را از بهر این صنع پدید آورده است . و قوی نیست سوی خرد از آن زشت تر که کسی گوید جزوهای بود که اندر او هیچ معنی نبود و مر او را هیچ صورتی و فعلی نبود قدیم و ازلی ، از بهر آنکه این مرداری باشد بیهیج معنی . و اگر<sup>۱۲</sup> مرداری بیهیج معنی قدیم روا باشد چون هیولی پس زنده یا چندین مناقب و معانی محال باشد که قدیم باشد که صانع عالم است ، از بهر آنکه این دو قدیم اندر مقابله یکدیگرند بصفات و هیولهای صنایع که بر آن مر آن صورتهای صنایعی را پدید آرند که آن صورتهای جز بر آن هیولها نیاید . و ساختن مردم مر آن هیولهای شایسته پذیرفتن آن صورتهای چنانکه مر پنبه را همی ریشان کند بصورت او تا شایسته<sup>۱۸</sup> شود مر پذیرفتن صورت کرباس را تا کرباس نیز هیولی باشد مر پذیرفتن صورت پیراهن را گواه است بر آنکه صانع حکیم مر امهات<sup>۹۶</sup> طبایع را هیولی ساخته است و مر او را شایسته پذیرفتن صورتهای موالید<sup>۲۱</sup> کرده است بقصد و عمد . و چنانکه جز از کرباس یا چیزی بافته

(۱۱-۱۲) معنی نباشد ... و فعلی نباشد ك — (۱۵) هیولهای طبایع ب — (۱۷) هیولها

پدید نباشد ك — (۱۷-۱۸) پذیرفتن را از صورتهای ك — (۲۱-۲۲) مولودی کرده ب

چون دیا و جز آن یا پوستی نرم کرده لباس نیاید مر جسد حیوان را  
و جسد حیوان که متحرک است بارادت نیز جز از این اجسام بموالید  
۲ نیاید . پس صانع مر هیولی نخستین را شایسته پدید آورد مر پذیرفتن  
طبیاع متضاد را تا م از او مر گرمی و خشکی را پذیرفت و م از او مر  
سردی و تری را پذیرفت . و گواهی بر درستی این قول که همی گوئیم  
۶ مر این جوهر را که هیولی است از هر این صنع موجود کرده اند که  
بر او پدید آمد است و همی آید راست گوی تر از پذیرفتن او نیست  
مر این صورتها را که بر او پدید آمده است اندر امهات و پدید همی  
۱ آید اندر موالید . و این بیانست شافی مر اهل تمیز و بصیرت را و از  
این قول گذشتیم بحمد الله

## القول في المظاهر والزمان

كان قول الرازي في المكان والزمان من أخصّ مميزات فلسفته الإلهية ، فقد رأينا عالج هذين الموضوعين في كتاب العلم الإلهي (١) إذ فرق بين المكان المطلق الذي هو الخلاء (٢) وبين المكان المضاف (٣) الذي لا بدّ له من متّكّن ، و فرق بين الزمان المطلق الذي هو الدهر أو المدة (٤) وبين الزمان المضاف الذي يقدر بحركات الفلك (٥) ، كما أنه أودع هذا البحث كتباً أخرى من تأليفاته (٦) ومن المتأخرين الذين اجتهدوا في الرد على هذا المذهب المرزوقي (٧) وابن حزم (٨)

(١) راجع من فوق ص ١٧١

(٢) τὸ κενόν على مذهب ديمقراطيس أو χῶρα في على مذهب افلاطون

(٣) وهو السطح الباطن من الجسم الحاوي الماس للسطح الظاهر من الجسم المحوى ، كما يذهب اليه أرسطوطاليس

(٤) وهو ὁ αἰὼν أو διάστασις في على مذهب الافلاطونيين

(٥) على ما يذهب اليه أرسطوطاليس

(٦) ومن أهمها « كتاب الزمان والمكان » ( البيروني رقم ٦١ ) وقدمناه الرازي في كتاب السيرة الفلسفية ( راجع من فوق ص ١٠٩ س ٢ ) « في الزمان والمكان والمدة والدهر والخلاء » وصماه ابن أبي أصيبعة ( ج ١ ص ٣١٧ س ٧ ) « كتاب في المدة وهي الزمان وفي الخلاء والملاء وما المكان » ، راجع أيضاً ابن النديم ص ٣٠٠ س ١٩ وابن الفطحي ص ٢٧٤ س ١١ وأيضاً مقالته « فيما جرى بينه وبين أبي القاسم الكمي في الزمان » ( البيروني رقم ٦٢ ) ، ومقالته « في الفرق بين إجداء المدة وإجداء الحركات » ( البيروني رقم ٦٣ )

(٧) راجع من فوق ص ١٩٦ وما يليها

(٨) راجع القطعة الأولى من هذا الفصل

وناصر خسرو<sup>(١)</sup> ونجم الدين الكاتبي<sup>(٢)</sup> وغيرهم ولا سيما فخر الدين الرازي<sup>(٣)</sup> الذي بسط حجج الرازي في كتاب المطالب العالية<sup>(٤)</sup> . أما أبو حاتم الرازي فقد دارت مناظراته مع أبي بكر الرازي<sup>(٥)</sup> حول هذه المسائل أيضاً  
هذا ونحن نشير القارئ إلى البحوث الهامة التي شرح فيها B. Pines نظريات الرازي في الزمان والمكان وحاول تجديد موقفها من تاريخ الفلسفة القديمة والإسلامية<sup>(٦)</sup>

## ١

كتاب الفصل في الملل والأهواء والنحل لأبي محمد علي بن أحمد بن سعيد بن حزم الظاهري الأندلسي، طبعة مصر ١٣٤٧هـ، ج ١ ص ٢٧ - ٣٥ . وصحنا الباب القريب منه بمقابلته بالنسخة المخطوطة المحفوظة بخرانة عاشر رئيس الكتاب باستانبول تحت رقم ٥٥٥ ( والوجود منها صورة شمسية بدار الكتب المصرية تحت رقم ٢٠٥٩١ ب (٧) ص ٤٢ - ٥٢ ، وابلنا أيضاً بالنسخة المخطوطة بالخرانة التيمورية بدار الكتب المصرية تحت رقم ٧٢٨ توحيد ص ٤٠ وما يليها . وأضربنا في تمايلنا إلى الطبيعة برمز ط ، وإلى نسخة عاشر برمز ع ، وإلى نسخة تيمور برمز ت وقد أوردنا فيها مضي (٨) مقتبسات أخرى من كتاب الفصل تدل على أن ابن حزم قصد في هذا الباب إلى الرد على الرازي وغيره ممن قال بقدم الزمان والمكان (٩)

(١) راجع القطعة الثانية والرابعة من هذا الفصل  
(٢) راجع من فوق ص ٢٠٣ وما يليها . أما قول الرازي في الزمان فقد ورد له أيضاً ذكر في كتاب البحر الزخار لأحمد بن يحيى بن المرتضى الإمام الزيدي المتوفى سنة ٨٨٤٠هـ راجع M. Horten, *Die philosophischen Probleme der spekulativen Theologie im Islam*, Bonn 1910, p. 106.

(٣) راجع أيضاً ص ٢٠٣ وما يليها و ص ٢١٣ وما يليها  
(٤) راجع القطعة الخامسة من هذا الفصل  
(٥) راجع الفصل الحادي عشر  
(٦) *Beiträge* ص ٤٥ وما يليها ، وفي مجلة *Islamic Culture* ج ١١ ( ١٩٣٧ )  
ص ٧٣ وفي مجلة *Revue des Etudes Juives* ج ١٠٤ ( ١٩٣٨ ) ص ٤ وما يليها  
(٧) راجع من فوق ص ١٧٠  
(٨) ص ١٧٠ وما يليها  
(٩) راجع أيضاً كتاب الفصل ج ٥ ص ٤٤ : « وزاد بعضهم في الجوهر الخلاء والمدة اللذين لم يزا عندم يعني بالخلاء المكان المطلق لا المكان المعبود ويعني بالمدة الزمان المطلق لا الزمان المعبود »

٢٧

باب الكلام على من قال انّ للعالم خالقاً لم يزل

وانّ النفس والمكان المطلق الذي هو الخلاء والزمان المطلق الذي هو المدة

٣

لم تزل موجودة وانها غير محدثة

قال أبو محمد : والنفس عند هؤلاء جوهر قائم بنفسه حامل للأعراض لا متحرك ولا منقسم ولا متمكن ، اى لا فى مكان

وقد ناظرنى قوم من أهل هذا رأى ورأيتهم كالغالب على ملحدى أهل زماننا فالزمتهم إلزامات لم ينفكوا منها فظهر بطلان قولهم بمون الله تعالى | وقوته . ولم نر أحداً ممن تكلم قبلنا ذكر هذه الفرقه ، فجمعت ما ناظرتهم به

٢٨

وأضفت إليه ما وجبت إضافته إليه مما فيه إزافه قولهم ، وما توفيقنا إلا بالله

وهذا الزمان والمكان عندهما ما غير المكان الممهود عندنا وغير الزمان الممهود عندنا . لأنّ المكان الممهود عندنا هو المحيط بالمتمكن فيه من جهاته أو من بعضها

وهو ينقسم قسمين : إما مكان يتشكل المتمكن فيه بشكله كالبرّ أو الماء فى الخابئة

وما أشبه ذلك ، وإما مكان يتشكل هو بشكل المتمكن فيه كالماء لما حلّ فيه من الأجسام وما أشبهه . والزمان الممهود عندنا هو مدة وجود الجرم ساكناً أو متحركاً

أو مدة وجود العرض فى الجسم . وبعبه أن نقول هو مدة وجود الفلك وما فيه من الحوامل والمحمولات . وم يقولون انّ الزمان المطلق والمكان المطلق هما

غير ما حددنا آنفاً من الزمان والمكان ويقولون انها شيان متغايران

ولقد كان يكفى من بطلان قولهم إقرارهم بمكان غير ما يمهّد وزمان غير

ما يمهّد بلا دليل على ذلك ، ولكن لا بدّ من إيراد البراهين على إبطال دعواهم فى ذلك بحول الله وقوته

(٤) أبو محمد رضى الله عنه ط ت (كذا دائماً) — النفس ط — (٧) أظهرت ط — (٩) تريف قولهم ط — باقة تعالى ع — (١٠-١١) عندهم هما غير الزمان والمكان الممهورين عندنا لأن ع — (١٢) فيه المتمكن ع — (١٥) وبعبه أن يقول ع — (١٧) حددناه ط — (١٩) يدل على ذلك ط — لا بد من ذكر ع — (٢٠) فى ذلك : سقط ع — الله تعالى ع

فيقال لهم — وبالله تعالى التوفيق — : أخبرونا عن هذا الخلاء الذي أثبتتم  
 وقلتم انه كان موجوداً قبل حدوث الفلك وما فيه ، هل يطل بمحدث الفلك  
 ٢ ما كان منه في مكان الفلك قبل أن يحدث الفلك أو لم يطل ؟ فإن قالوا لم يطل —  
 وبذلك أجنبي بضمهم — ، فيقال لهم فإن كان لم يطل فهل انتقل عن ذلك المكان  
 بمحدث الفلك في ذلك المكان أو لم ينتقل ؟ فإن قالوا لم ينتقل — وهو قولهم — ،  
 ٦ قيل لهم فإن لم يطل ولا انتقل فأين حدث الفلك وقد كان في موضعه قبل حدوثه  
 عندهم معنى ثابت قائم بنفسه موجود ، وهل حدوث الفلك في ذلك المكان المطلق  
 الذي هو الخلاء أم في غيره ؟ فإن كان حدث في غيره فها هنا إذن مكان آخر  
 ٩ غير الذي سيمتوه خلاء ، وهو إما مع الذي ذكرتم في حيز واحد أم هو في حيز  
 آخر . فإن كان معه في حيز واحد فالفلك فيه حدث ضرورة ، وقد قلتم انه لم  
 يحدث فيه فهو إذن حادث فيه غير حادث فيه ، وهذا تناقض ومحال . وإن كان في  
 ٢٩ حيز آخر فقد أثبتتم النهاية للخلاء إذ الحيز | الآخر الذي حدث فيه الفلك ليس  
 هو في ذلك الخلاء ، وهذا ينطوي فيه بالضرورة نهاية الخلاء الذي ذكرتم ،  
 فهو متناه لا متناه وهذا تناقض وتحليل . وإذا بطل أن يكون غير متناه وثبت  
 ١٥ أنه متناه فهو المكان المعبود المضاف إلى المتمكن فيه ، وهذا هو المكان الذي  
 لا يسرف ذو عقل سواء . وإن كان الفلك حدث فيه والفلك ملاء بلا شك ولم  
 ينتقل الخلاء عندهم ولا بطل فالفلك إذن خلاء وملاء معاً في مكان واحد ، وهذا  
 ١٨ محال وتحليل

وإن قالوا بطل بمحدث الفلك ما كان منه في موضع الفلك قبل حدوث الفلك ،  
 أو قالوا انتقل ، فقد أوجبوا له النهاية ضرورة إما من طريق الوجود بالبطان

---

(٢) قبل حدوث العالم وما ع — الفلك ٢ : سقط ع — (٦) فإذا لم يطل ط —  
 (٧) معنى ثابتاً قائماً بنفسه موجوداً ع — أو هل ع — (٨) فها هنا الآن مكان ع —  
 (٩-١٠) وإما في حيز آخر ع — (١١) فهو وإذا حدث ط — (١٥) المكان المعروف  
 المعبود ع — (١٩) فإن قالوا ط ت

إذ لا يفسد ويبطل إلا ما كان حادثاً لا ما لم يزل ، وإما من طريق المساحة بالثقله إذ لو لم يجد أين ينتقل لم تكن له ثقله ، إذ معنى الثقله إنما هو تصيير الجرم إلى مكان لم يكن فيه قبل ذلك أو إلى صفة لم يكن عليها قبل ذلك . ووجوده مكاناً ينتقل إليه <sup>٣</sup> موجب أنه لم يكن في ذلك المكان الذي انتقل إليه قبل انتقاله إليه . وهذا هو إثبات النهاية ضرورة ، فهذا هو الذي أبطلوا . ويلزمهم في ذلك أيضاً أن يكون متجزئاً ضرورة لأن الذي يطل منه هو غير الذي لم يطل ، والذي انتقل هو <sup>٦</sup> غير الذي لم ينتقل ، وهو إذا كان كذلك فإما هو جسم ذو أجزاء وإما هو محمول في جسم فهو ينقسم بانقسام الجسم . وقد أثبتنا النهاية للجسم في غير هذا المكان من كتابنا هذا بما فيه البيان الضروري ، والحمد لله رب العالمين <sup>٩</sup>

وأيضاً فإن كان لم يطل فالذي كان منه في موضع الفلك ثم لم يطل ولا انتقل لحادث الفلك فيه فهو والفلك إذن موجودان في حيز واحد معاً ، فهو إذن ليس مكاناً للفلك لأن المكان لا يكون مع المتمكن فيه في مكان واحد ، هذا يعرف بأولية <sup>١٢</sup> العقل . ولو كان ذلك لكان المكان مكاناً لنفسه ولما كان واحد منهما أولى بأن يكون مكاناً للآخر من الآخر بذلك ولا كان أحدهما أولى أيضاً بأن يكون متمكناً في الآخر من الآخر فيه ، وكل هذا فاسد ومحال بالضرورة <sup>١٥</sup>

وأيضاً فإن الحلاء عندم مكان لا متمكن فيه ، والفلك عندم موجود في الحلاء إذ لا نهاية للحلاء عندم من طريق المساحة . فإذا كان الفلك متمكناً في الحلاء عندم والحلاء عندم مكان لا متمكن فيه فالحلاء إذن مكان فيه متمكن ليس فيه متمكن ، <sup>١٨</sup> وهذا محال وتخطيط . وهذا بيته لازم في قولهم إن ذلك الجزء من الحلاء لم ينتقل لحادث الفلك فيه . فإن قالوا انتقل فإنما صار إلى مكان لم يكن فيه قبل ذلك خلاء ولا ملأ فقد ثبت عدم الحلاء والملاء فيما فوق الفلك ضرورة وهذا خلاف قولهم . وإن <sup>٢١</sup> قالوا بطل لزيمهم أيضاً أنه قد عدته المدد ضرورة ، وإذا عدته المدد فقد تناهى من

٣٠

(١-٥) ان يكون متجزئاً ضرورة ط ت — (٧-٦) انتقل غير الذي ع — (٧) أو هو محمول ع — (١١) في حيز واحد ع ت — (١٣) وما كان ت — (٢٢) عدة المدد ع (مرتين) — فإذا ط ت

- أوله بالمبدأ ضرورة . فإن قالوا بل لم يحدث الفلك في شيء من ذلك المكان الذي هو  
الحلاء فقد أثبتوا حيزاً آخر ومكاناً للفلك غير الحلاء الشامل عندهم . وإذا كان ذلك  
٣ فقد تناهى كلا المسكنين من جهة تلاقيهما ضرورة . وإذا تناهيا من جهة تلاقيهما  
لزمتهما المساحة ووجب اتاهيهما لتناهي ذرعهما ضرورة
- ويستلون أيضاً عن هذا الحلاء الذي هو عندهم مكان لا يتمكن فيه هل له مبدأ  
٦ متصل بصفحات الفلك الأعلى أم لا مبدأ له من هنالك ، ولا بد من أحد الأمرين  
ضرورة . فإن قالوا لا مبدأ له — وهو قولهم — ، قيل لهم إن قول القائل مكان إنما يفهم  
منه ما يتمثل في النفس من المقصود بهذه اللفظة . وموضعا في اللغة لتكون عبارة التفام  
٩ عن المراد بها أنها مساحة ، ولا بد للمساحة من الذرع ضرورة ولا بد للذرع من  
مبدأ لأنه كمية والكمية أعداد مركبة من الأحاد . فإن لم يكن له مبدأ من واحد  
اثنين ثلاثة لم يكن عدد ، وإذا لم يكن عدد لم يكن ذرع أصلاً ، وإذا لم  
١٢ يكن ذرع لم تكن مساحة ولا انفساح ولا مسافة . وكل هذه ألفاظ واقعة إما على ذرع  
الذرع وإما على مذكوع بالذرع ضرورة . فإن قالوا له مبدأ من هنالك وجبت له  
النهاية ضرورة لحصر العدد لمساحته بوجود المبدأ له
- ويستلون أيضاً أماس هو للفلك أم غير أماس ومباين عنه أم غير مباين ؟ فإن  
قالوا لا أماس ولا مباين فهذا أمر لا يعقل بالحس ولا يتشكل في النفس ولا يقوم  
على محته برهان أبداً إلا في الأعراض المجمولة في الأجسام . وم لا يقولون إن الحلاء  
١٨ عرض محمول في جسم ، وكل دعوى لم يقم عليها دليل فهي باطلة مردودة . وإن

(٢) غير الحلاء التناهي عندهم وإن كان ذلك ع — (٤) لزمنها ع — بتناهي ذرعها  
ع — ضرورة : سقط ع — (٦) الفلك الطباع — احد أمرين ع — (٧) لهم قول ع —  
(٨) منه في ما ع — وموضوعها ع — للتفام ط — (٩) بها أنه ساحة ط ت — لا بد  
للساحة من ذرع ط ت — ولا بد للذرع ت ، ولا بد للذرع ط — (١٠) من مبتدأ ع —  
(١١) أصلاً : سقط ع — (١٢) وكل هذا ع — (١٣) أماس هذا الفلك ط ت —  
مباين ، صحتا : باين ط ت ع (مترين) — (١٦) ولا مباين : ولا باين ط — (١٧) وهم  
يقولون ع



أثبتوا المهاسة أو المباينة وجب عليهم ضرورة إثبات النهاية له كالزم يثبت المبدأ ،  
إذ النهاية منطوية في ذكر المبدأ والمهاسة والمباينة ضرورة لاشك فيه وبالله تعالى  
التوفيق

ويستلون أيضاً عن هذا الخلاء الذي يذكرون والزمان الذي يثبتون  
أحمولان هما أم حاملان أم أحدهما محمول والثاني حامل > أم كلاهما حامل محمول <

أم كلاهما لا حامل ولا محمول > ..... < فأيهما أجابوا فيه بأنه حامل  
فلا شك في أن محموله غيره إذ لا يكون الشيء حاملاً لنفسه ، فله إذن محمول

لم يزل وهو غير الزمان . فإن قالوا ذلك كلوا بما قدّمنا قبل على أهل الدهر  
القائلين بأزلية العالم . وأيضاً فإن كان المكان حاملاً فلا يخلو ضرورة من

أحد وجهين : إما أن يكون حاملاً لجرم متمكن فيه وهذا يوجب النهاية له لوجوب  
نهاية الجرم المتمكن فيه بالدلالة التي قدمنا في إثبات نهايات الأجرام ، وإما أن

يكون حاملاً لكيفياته . | فإن كان حاملاً لكيفياته فهو مركب من هيولاء  
وأعراضه وجلبه وفصوله ، وبالضرورة يعلم كل ذي حس سليم أن كل مركب

> ..... < فهو متناه بالجزم والزمان بالدلائل التي قدّمنا ، ولا سبيل  
إلى حمل ثالث . وأيهما قالوا فيه أنه محمول فإنه يقتضى حاملاً ويمكس الدليل الذي

ذكرنا آنفاً سواء بسواء . وأيهما قالوا فيه إنه حامل محمول وجب كل ما ذكرنا فيه  
أيضاً بعكسه . وأيهما قالوا فيه لا حامل ولا محمول فلا يخلو من أن يكون باقياً أو

يكون بقاء . فإن كان باقياً فهو مفتقر إلى بقاء وهو مدته إذ لا باق إلا بقاء . وإن كان  
بقاء فلا بد له من باق به وهو من باب الإضافة والمدة وهي البقاء إما هي محمولة

وناعمة للباقي بها ضرورة : هذا الذي لا يقوم في العقل سواء ولا يقوم برهان إلا عليه  
ويستلون أيضاً عن هذا الزمان الذي يذكرون ، هل زاد في أمده اتصاله منذ

حدث الفلك إلى يومنا هذا أو لم يزد ذلك في أمده ؟ فإن قالوا لم يزد ذلك في أمده

(٥) < > : راجع من ١٦ — (٦) < > : سقط هنا البحث عن

السؤالين الأولين بأنه : سمحنا : فانه ط ع — (٧) : بلانك ط ع — (٨) : وأيهما :

فأيهما : هاش ع — (١٩) : وهذا من باب ع — (٢١) : في مدته اتصاله ط ب : ١٠

كانت مكابرة لأنها مدة متصلة بها مضافة إليها وعدد زائد على عدد . فإن قالوا زاد ذلك في أمده سئلوا متى كانت تلك المدة أطول ، أ قبل الزيادة أم هي وهذه الزيادة ٣  
مما ؟ فإن قالوا هي والزيادة معاً فقد أثبتوا النهاية ضرورة إذ ما لا نهاية له فلا يقع فيه زيادة ولا نقص ولا يكون شيء مساوياً له ولا أكثر منه ولا أنقص منه ولا يكون هو أيضاً مفصلاً أصلاً فلا يكون مساوياً لنفسه كما هو ولا أكثر من نفسه ولا أقل منها . ٦  
فإن قالوا ليست هي والزيادة معها أطول منها قبل الزيادة أثبتوا أن الشيء وغيره معه ليس أكثر منه وحده ، وهذا باطل

وم يقولون إن الخلاء والزمان المطلق شيان متغايران . فيقال لهم فإذا هما كذلك فبأي شيء انفصل بعضهما من بعض ؟ فإن قالوا انفصل بشيء ما وذكروا في ذلك أي شيء ذكروه فقد أثبتوا لهما التركيب من جنسهما وفصلهما . وأيضاً جعلهم لهما شيئين لإيقاع منهم للعدد عليهما ، وكل عدد فهو محصور وكل محصور فقد سلكته الطبيعة وكل ماسلكته الطبيعة فهو متناه ضرورة . فإن أرادوا إلزامنا في ١٢  
البارئ تعالى مثل ما ألزمنام في هذا السؤال فقالوا أيما أكثر البارئ تعالى وحده أم البارئ وخلق معاً ، قلنا هذا سؤال فاسد بالبرهان الضروري لأن هذا ١٥  
البرهان إنما هو على وجوب حدوث الزمان وما لم ينفك من الزمان وعلى حدوث النواي كلها فقط ، والبارئ تعالى لا زمان له ولا هو من النواي

ويستلون أيضاً : هذا الزمان والمكان اللذان | يذكران أهما واقعان تحت ٣٣  
الأجناس والأنواع أم لا وهل هما واقعان تحت المقولات العشر أم لا ؟ فإن قالوا ١٨  
لا فوهما أصلاً وأعدموهما البتة إذ لا مقول من الموجودات إلا وهو واقع تحتها وتحت الأجناس والأنواع ، حاشا الحق الأول الواحد الخالق عز وجل الذي علم بضرورة ٢١  
الدلائل ووجب بها خروجه عن الأجناس والأنواع والمقولات . وباجتماعها أو أبوا

(٦) فقد أثبتوا ط — (٨) فاذ هات — (١١) منهم العدد — فهو متناه محصور ط

ت — (١٢) ضرورة : سقط — (١٦) كلها فقط ... من النواي : سقط ط ت —

(١٧) أهما : سقط — (١٩) إلا هو ط ت

فالحلأه والزمان المطلق اللذان يذكرا أن كانا موجودين فهما واقعان تحت جنس الكمية والعدد ضرورة . فاذ ذلك كذلك فهذا الزمان الذي ندرجه نحن وم وذلك الزمان الذي يدعونه واقعان جميعاً تحت جنس متى ، وكذلك المكان الذي يدعونه ٣ واقع مع المكان الذي نعرفه نحن وم تحت جنس أين . وبالضرورة يجب أن ما لزم بعض ما تحت الجنس مما يوجبه له الجنس فإنه لازم لكل ما تحت ذلك الجنس . وإذا لا شك في هذا فهما مركبان والنهاية فهما موجودة ضرورة إذ المقولات ٦ كلها كذلك

- وأيضاً فإن المكان لا بد له من مدة يوجد فيها ضرورة ، ففسألهم هل تلك المدة هي الزمان الذي يدعونه أم هي غيره ؟ فإن كانت هي هو فهو زمان للمكان ١ فهو محمول في المكان فهو ككل زمان لدى الزمان ولا فرق . وإن كانت غيره فهائنا إذن زمان ثالث غير مدة ذلك المكان وغير الزمان الذي ندرجه نحن وم . وهذه وسأوس لا يعجز عن ادعائها كل من لم يبال بما يقول ولا استحي من فضيحة . ١٢ ويقال لم إذ ليس المكان الذي تدعونه والزمان الذي تدعونه واقعين مع المكان المهود والزمان المهود تحت جنس واحد وحد واحد فلم يمتصهما مكاناً وزماناً وهلا يمتصهما باسمين مفردين لم ليعدا بذلك عن الإشكال والتلبس والسفسطة بالتخليط ١٥ بالأسماء المشتركة ؟ فإن كانا مع الزمان والمكان المهودين تحت حد واحد فقد بطلت دعواكم زماناً ومكاناً غير الزمان والمكان المهودين بالضرورة ، والله تعالى التوفيق ويسئلون أيضاً عن هذا الزمان والمكان غير المهودين أحما خارج الفلك أم ١٨ داخل الفلك أم لا داخل ولا خارج ؟ فإن قالوا هما داخل الفلك فالحلأه إذن هو الملاء والمكان إذن في المتكهن يعني في داخله وهذا محال ، والزمان إذن هو الذي

(١) اللذان يذكرون ع ت — (٢) فانا كان ذلك كذلك ط — (٣) يدعونه ما واقعان ط ت — (٨) المكان الذي لا بد له ع — (١٠) فلا فرق ط — (١٤) زماناً ومكاناً ع — (١٦) تحت جنس واحد ع — (١٨-١٩) أم هما داخل الفلك ت ، أمهما داخل الفلك أم خارجه فإن قالوا ط — (٢٠) إذن هو في المتكهن ع

لا يعرف غيره . وإن قالوا بما خارج الفلك أوجبوا لها نهاية ابتداء مما هو خارج الفلك .  
 وإن قالوا لا خارج ولا داخل فهذه دعوى مقترنة إلى برهان ولا برهان على صحتها  
 ٣ فهي باطلة . فإن قالوا أنتم تقولون هذا في الباري تعالى ، قلنا لهم نعم لأن البرهان  
 قد قام على وجوده ، فلما صح وجوده تعالى قام البرهان بوجود خلافه لكل ما في  
 العالم على أنه لا داخل ولا خارج . وأنتم لم يصح لكم برهان على وجود الخلاء  
 والزمان الذي تدعونه فصار كلامكم | كله دعوى وبالله التوفيق

٣٤

قال أبو محمد : ولم نجد لهم سؤالاً أصلاً ولا أثراً قط بدليل فنورده عنهم ،  
 ولا وجدنا لهم شيئاً يمكن الشغب به في أزلية الخلاء والمدة فنورده عنهم وإن لم  
 ٤ يقتضيهوا ، وإنما هو رأى قلدهوا فيه بعض قدماء الملحدين فقط ، وبالله تعالى التوفيق  
 قال أبو محمد : وبما يبطل به الخلاء الذي سموه مكاناً مطلقاً وذكروا أنه لا ينتهي  
 وأنه مكان لا متمكن فيه يبرهان ضروري لا انفكاك منه ، وأطرف شيء أنه  
 ٥ برهانهم الذي موهوا به وشغبوا بإيراده وأرادوا به إثبات الخلاء ، وهو أننا نرى  
 الأرض والماء والأجسام الترابية من الصخر والزيق ونحو ذلك طباعها السفل  
 أبداً وطلب الوسط والمركز وأنها لا تفارق هذا الطبع فتصعد إلا بقسر يظلمها  
 ٦ ويدخل عليها ، كرفينا الماء والحجر قهراً فإذا رفعا ارتقا فإذا تركناهما عاذا  
 إلى طبيعتهما بالسوس . ونجد النار والهواء طبيعتهما الصعود والبعد عن المركز  
 والوسط . ولا يفارقان هذا الطبع إلا بالحركة . قسر تدخل عليهما يرى ذلك عياناً  
 ٧ كالزق المنفوخ والإناء المجهوف المصوب في الماء ، فإذا زالت تلك الحركة القسرية  
 رجعا إلى طبيعتهما ثم نجد الإناء المسمى سارقة الماء يبقى الماء فيها صعداً ولا ينسكف  
 ونجد الززاقة ترفع القواب والزيق والماء ، ونجد إذا حفرتنا براً امتلأ بهواء

(١) ما خارج الفلك ث : من خارج الفلك ع — (٢) لا داخل ولا خارج ع —  
 (٥) لا خارج ولا داخل ع — (٦) وبالله تعالى التوفيق ع — (٧) فنورده عليهم ع —  
 (٩) يقتضيهوا وإنما ط — (١٢) وشغبوا بذكره ع — (١٥) الماء والصخر ع —  
 (١٧) حركة قسراً ط — (١٨) نرى ذلك ع — ويرى ذلك ط — (١٩) ولا ينسكف ع —  
 ولا يسفل ع — (٢٠) يمتلأ بهواء ع — (٢١) ما حفرتنا براً ع — (٢٢) ما حفرتنا براً ع —

وسفل الهواء حينئذ ، ونجد المحجمة تمتص الجسم الأرضي إلى نفسها . فليس كل هذا إلا لأحد وجهين لا ثالث لهما إما عدم الخلاء جملة كما نقول نحن وإما لأن طبع الخلاء يجذب هذه الأجسام إلى نفسه كما يقول من يثبت الخلاء . فنظرنا في قولهم أن ٣ طبع الخلاء يجذب هذه الأجسام إلى نفسه كما يقول من يثبت الخلاء فوجدناه دعوى بلا دليل فسقط . ثم تأملناه أخرى فوجدناه عائداً عليهم لأنه إذا اجتنب الأجسام ولا بد فقد صار ملاء ، فاللاء حاضر موجود والخلاء دعوى لا برهان ٦ عليها فسقطت وثبت عدم الخلاء . ثم نظرنا في قولنا فوجدناه يعلم بالمشاهدة ، وذلك أننا لم نجد لا بالحس ولا بتوهم العقل بالإمكان مكاناً يبق خالياً قط دون متمكن ، فصح الملاء بالضرورة وبطل الخلاء إذ لم يبق عليه دليل ولا وجد قط ، ١ وبالله تعالى التوفيق

ثم نقول لهم إن كان خارج الفلك خلاء على قولكم فلا يخلو من أن يكون من جنس هذا الخلاء الذي تدعون أنه يجذب الأجسام بطبعه أو يكون من غير ١٢ جنسه ، لا بد من أحد هذين الوجهين ضرورة ولا سبيل إلى ثالث البتة . فإن قالوا هو من جنسه | وهو قولهم فقد أقروا أن طبع هذا الخلاء الغالب لجميع ٣٥ الطبائع هو أن يجذب المتمكانات إلى نفسه فيمتلئ بها حتى إنه يحيل قوى العناصر عن طبائعها ، فوجب أن يكون ذلك الخلاء الخارج عن الفلك كذلك أيضاً ضرورة لأن هذه صفة طبعه وجنسه . فوجب بذلك ضرورة أن يكون ممثلاً من جسم ١٥ متمكن فيه ولا بد . وإذا كان هذا وذلك الخلاء عندهم لا نهاية له فالجسم الملقى له ١٨ أيضاً لا نهاية له . وقد قلنا البراهين الضرورية أنه لا يجوز وجود جسم لا نهاية له ، وهذا القول يوجب وجود جسم لا نهاية له ، وكل ما أوجب كون

(١) وينقل الهواء ع — تمس ع ، تمس ط — وليس ع — (٥) اجذب ط ت —

(٨) لم نجد بالحس ولا توهم بالعقل ع — (١٣) ولا بد ط — (١٤) أقروا بأن ط —

بجميع ط — (١٦) عن طبائعها ط — أث يكون الخلاء ع — كذلك ضرورة ع —

(١٧) ممثلاً من جسم : سقط ط ت — (١٩) أيضاً : سقط ط — (٢٠) وهذا القول ....

لا يكون أيضاً : سقط ط ريت

مالا يكون فهو باطل لا يكون أصلاً ، فالخلاء باطل . ولو كان ذلك أيضاً لسكان  
 ملاء لا خلاء ، وهذا خلاف قولهم . فإن قالوا بل ذلك الخلاء هو من غير جنس  
 ٣ هذا الخلاء ، يقال لهم فبأي شيء عرفتموه وبما استدلتكم عليه ، وكيف وجب أن  
 تسموه خلاء وهو ليس خلاء ؟ وهذا ما لا يخلص منه وبالله تعالى التوفيق ، وم في  
 هذا سواء ومن قال أن في مكان خارج من العالم ناساً لا يحسون بمجد الناس ولا م  
 ٦ كهؤلاء الناس ، أو من قال أن في خارج الفلك ناراً غير محرقة ليست من جنس  
 هذه النار ، وكل هذا حق وهوس  
 وقال أبو محمد : وكل ما أدخلنا في الباب من إبطال قولهم بأزلية المكان .  
 ١ والزمان فهو لازم لهم في قولهم بأزلية النفس أيضاً ولا فرق ، وبالله تعالى التوفيق

(١) ذلك كذلك أيضاً ع — (٣) وبما فات ، وبأي شيء ع — (٤) لا يخلص لهم  
 منه ع — (٥) خارج عن ع — (٨-٩) قال أبو محمد ... التوفيق : سقط ط ت

٢

كتاب زاد المسافرين لناصر خسرو ، طبعة كاوياني ١٣٤١ هـ ، ص ٩٦ - ١٠٨ ،  
 راجع أيضاً من فوق ص ١٤٨ تعليق ٣

أندر مكان

٩٦

گروهی از حکما مر مکان را قدیم نهاده اند و گفتند که مکان بی  
 ٣ - نهایت است و او دلیل قدرت خدايست ، و چون خدای همیشه قادر

الترجمة

في المكان

إن طائفة من الحكماء قرروا أن المكان قديم فاثبت أن المكان غير متناه وأنه دليل على

بود واجب آید که قدرت او قدیم باشد

دلیل بر آنکه مکان بی نهایت است

- و دلیل بر بی نهایتی مکان این آوردند که گفتند متمکن بی مکان<sup>۲</sup> نباشد و روا باشد که مکان باشد و متمکن نباشد . و گفتند که مکان جز متمکن | پذیرنده نشود و هر متمکنی بذات متناهی است و اندر<sup>۹۷</sup> مکان است ، پس واجب آمد که هر مکان را بی نهایتی نباشد . و گفتند<sup>۶</sup> که آنچه بیرون ازین دو عالم است از دو بیرون نیست یا جسم است یا نه جسم است . اگر جسم است اندر مکان است و باز بیرون از آن جسم یا مکان است یا نه مکان . اگر نه مکان است پس جسم است<sup>۱</sup> و متناهی است ، و اگر نه جسم است پس مکان است . پس درست شد که گفتند که مکان بی نهایت است

(۵) جز بتمکن بریده ب — (۶) و گفتند... ص ۲۵۶ س ۱۴ (است که) : سقط که

### الترجمہ

قدرة الله ، ولما كان الله قادراً على كل شيء وجب أن تكون قدرته قديمة

دلیل علی آنّ المكان غیر متناه

واستدلوا علی لا نهاية المكان بأنهم قالوا إنّ المتكّن لا يوجد بغیر المكان ، وأما المكان فيجوز وجوده دون أن يوجد المتكّن . قالوا إنّ المكان ليس سوى ما يقبل المتكّن وكل متكّن بذاته متناه ويوجد في المكان ، فوجب أنّ المكان غير متناه . قالوا إنّ ما (يعوى) هذين العالمين من خارج لا يغلو من أن يكون إما جسماً وإما لا جسماً . فان كان جسماً كان (ذلك الجسم) في المكان وكان من خارج ذلك الجسم إما مكان أو لا مكان ، وإن كان لا مكاناً كان جسماً ومتناهياً\* وإن كان لا جسماً كان مكاناً ، فقد صح أن يقولوا ان المكان غير متناه

\* هذا الاستدلال ليس واضحاً ولعله سقط من نسخة ب بعض كلمات

- و اگر کسی گوید مر آن مکان مطلق را نهایت است دعوی کرده باشد که نهایت او بچشم است ، و چون هر جسمی متناهی است یا نهایت هر جسمی مکان باشد و هر جسمی نیز اندر مکان باشد ، پس گفتند که بهر روی مر مکان را نهایت نیست ، و هر آنچه مر او را نهایت نباشد قدیم باشد ، پس مکان قدیم است
- و گفتند که مر هر متمکنی را جزوهای او اندر مکان جزوی است و کلّ او اندر مکان کلی گرویده است ، و مکان جزوی مر عظم جسم را گفتند که بگرد سطح بیرونی <او> جسمی دیگر اندر آمده باشد چون سطح اندرونی که هوای بسیط بگرد سیبی اندر آید چون مر او را اندر هوا بدارند
- و گفتند که روا باشد که چیزی از چیزی دیگر دور شود یا نزدیک شود و لیکن دوری هرگز نزدیک نشود و نزدیکی هرگز دور نشود ، یعنی که چون دو شخص از یکدیگر بده ارش

## الترجمة

وإن قال قائل إن ذلك المكان المطلق نهاية فكله ادعى أن نهاية الجسم . ولا كان كل جسم متناهياً أو كانت نهاية كل جسم هي المكان وكان كل جسم أيضاً في المكان \* قالوا : إن المكان غير متناه من جميع الوجوه . وكل ما ليس له نهاية فهو قديم ، فالمكان قديم وقالوا : إن كل متمكن أجزاءه في المكان الجزئي وكله محصور في المكان الكلي . وأطلقوا اسم المكان الجزئي على عظم الجسم الذي يحوى سطحه الخارج جسم آخر ، على مثال السطح الداخل الذي يحوى به هواء بسيط قفاحاً حيناً يرفعه في الهواء وقالوا : يجوز أن شيئاً يصير بعيداً أو قريباً من شيء آخر ولكن البعد لا يصير أبداً قرباً والقرب لا يصير أبداً بعداً ، يعني إذا ابتعد شخص عن شخص آخر عفرة أذرع كان البعد بينهما

\* يظهر أن هذا النص غير كامل



- دور باشند دوری بمیان ایشان ده ارش باشد . و روا باشد که آن دو شخص یکدیگر نزدیک شوند تا میان ایشان هیچ مسافتی نماند ، و لیکن آن دو مکان که آن دو شخص اندر او بودند بر سر ده ارش <sup>۳</sup> بهم فراز نیاید . و چون آن شخصها از جایهای خویش غایب شوند هوا یا جسمی دیگر بجای ایشان بایستد و هرگز آن يك مسافت بمیان آن دو | مکان نه بیشتر از آن شود که هست و نه کمتر از آن و گفتند که اندر شیشه و خم و جز آن مکان است نبینی که گاهی اندر او هواست و گاهی آب و گاهی روغن و جز آن ، و اگر اندر او مکان نبودی این چیزها بتعاقب اندروی جای نگرفتندی <sup>۹</sup> این جمله که یاد کردیم قول آن گروه است که مر مکان را قدیم گفتند چون حکیم ایران شهری که مر معنیهای فلسفی را بالفاظ دینی عبارت کرده است اندر « کتاب جلیل » و « کتاب اثیر » و <sup>۱۲</sup> جز آن مردم را بر دین حق و شناخت توحید بعث کرد است ، و

## الترجمة

عمرة أذرع . ويعجز أن يتقارب الشخصان حتى لا يبقى بينهما أي مسافة ولكن المكائين الذين كان فيهما الشخصان في الاجتهاد لا تخرج ( المسافة التي بينهما ) عن العمرة أذرع . ولذا غاب هذان الشخصان عن مكانهما قام الهواء أو جسم آخر مكانهما فلا تزيد ولا تنقص أبداً تلك المسافة الواحدة التي بين المكائين مما كانت عليه وقالوا إن في القارورة وفي الدن وغيرهما مكاناً . ألا ترى أن فيهما مرة هواء وأخرى ماء وتارة زيتاً وغير هذه ، ولو لم يكن فيهما مكان لما أخذت تلك الأشياء مكاناً فيهما على تعاقب وهذه الجملة التي ذكرناها هي قول الطائفة الذين اعتبروا المكان قديماً مثل الحكيم الإيرانشهرى الذي عبر عن المائى الفلسفية بالفاظ دينية وكانت يدعو الناس في كتابه « الجليل » وفي كتابه « الأثير » وغيرهما إلى الدين الحق وإلى معرفة التوحيد ، ومثل محمد بن زكرياء الذي

پس از او چون محمد زکریا که مر قولهای ایران شهری را بالفاظ زشت ملحدانه باز گفته است و معنیهای استاد ومقدم خویش را اندر این معانی بعبارتهای موحش و مستنکر بگذارد است ، تا کسانی را که کتب حکما را نخوانده باشند ظن اوفتد که این معانی خود استخراج کرده است

و از آن قولهای نیکو که ایران شهری گفت است یکی اندر باب قدیمی مکان است که گفته است مکان قدرت ظاهر خدای است . و دلیل بر درستی این قول آن آورده است که قدرت خدای آن باشد که مقدورات اندر او باشد ، و مقدورات این اجسام مصور است که اندر مکان است . و چون اجسام مصور که مقدورات است از مکان بیرون نیستند درست شد که خلا یعنی مکان مطلق قدرت خدایست قدرتی ظاهر که همه مقدورات اندر اویند . و زشت کردن محمد زکریا مر این قول نیکو را نه چنان است که گفت است قدیم پنج است که همیشه بودند و همیشه باشند یکی خدای ودیگر نفس

### الترجمة

جاء بعده وقبح أقوال الإبراهيمي بالفاظ شنيعة إلحادية وغير معاني أستاذة المقدم إلى تلك المعاني ببارات موحشة مستنكرة ، حتى يظن كل من لم يقرأ كتب الحكماء أنه استخراج تلك المعاني بنفسه

ومن الأقوال العسنة إلى قالها الإبراهيمي ما ذكره في باب قدم المكان إذ قال : إن المكان قدرة الله الظاهرة . واستدل على صحة هذا القول بأن قدرة الله هي ما يشمل المقدورات ، وأما المقدورات فهي الأجسام المصورة التي في المكان . وإذا كانت الأجسام المصورة التي هي المقدورات لا تستطيع أن تكون خارج المكان ثبت أن الخلاء يعني المكان المطلق هو قدرة الله ، أي قدرة ظاهرة تشمل جميع المقدورات . وتبيح محمد بن زكرياء لهذا القول الحسن ليس هو فيما قاله من أن القدماء الحجة كانت دائماً وتكون دائماً

و سه دیگر هیولی و چهارم مکان و پنجم زمان و زشتگوی تر از آن باشد که مر خالق را با مخلوق اندر یک جنس شمرد تَعَالَى اللَّهُ عَمَّا يَقُولُ الْظَّالِمُونَ عُلُوًّا كَبِيرًا

۲

دلیل بر اینکه مکان قدیم نیست

۹۹

- و قول ما اندر این معنی آنست که گوئیم : روا نیست که آنچه حال او گردنده باشد قدیم باشد . و اگر مکان مطلق قدیم بودی چنان که این گروه می گویند ۶ بر حال نا گردنده بودی ، و چون حال او گردنده است م بقول ایشان لازم آید که قدیم نیست . و دلیل بر آنکه حال مکان گردنده است آن است که او گاهی از شخص کثیف و تاریک است و گاهی از شخص لطیف <و> روشن است ، ۷ و بدعوی ایشان بعضی از او بر جسم است و بعضی تهی است . و ما گوئیم که آنچه حال او گردنده باشد قدیم نباشد . پس اگر این قول درست نیست بخلاف این قول گوئیم تا درست باشد . پس گوئیم که آنچه حال او گردنده است و گاهی ۱۲ خورد و ضعیف است و گاهی بزرگ و قوی است چون نبات و حیوان و جز آن قدیم است ، و معلوم است که این قول محال است . و چون این محال است آنکه بخلاف این است درست است ، و آن آنست که گفتیم آنچه حال ۱۵ او گردنده است محدث است ، پس مکان محدث است ...

\* و نیز گوئیم که مر این گروه را که گفتند مکان قدیم است بدین ۱۰۲

(۱۷) قدیم است ، و علی هامش ك : یعنی ایشان که مکان را قدیم گفته سبب قدم هیولی گفتند و لزوم قدم مکان از قولی که در متن کتاب است ظاهر است

الرحمة

— أولها الله والثاني النفس والثالث الهیولی والرابع المكان والخامس الزمان — بل أفتیح من ذلك أنه عد الخالق والمخلوق فی جنس واحد (تعالی الله عما یقول الظالمون علواً کبیراً)

\* وهول أيضاً : إن الذين قالوا يقدم المكان استدلوا على دعواهم بأن قالوا إن الهیولی قديمة ،

قول دليل برای دعوی ایشان آن آوردند که گفتند هیولی قدیم است ،  
از بهر آنکه مر هیولی را جزوهای نامتجزی نهادند که مر هر یکی را  
از آن عظمی است که از خوردی تجزیت نپذیرد تا چون مر چیزی  
با عظم را که مر او را از مکان چاره نیست قدیم گفتند بضرورت  
مر مکان را قدیم بایست گفتن

نقل گفتار ایران شهری در قدم هیولی و مکان

و از قولهای نیکو که حکیم ایران شهری اندر قدیمی هیولی و مکان  
گفته است و محمد زکریای رازی مر آن را زشت کرده است آن است  
۱ که ایران شهری گفت که ایزد تعالی همیشه صانع بود و وقتی نبود که  
مر او را صنع نبود تا از حال ییصنعی بحال صنع آمد و حالش بگشت .  
و چون واجب است که همیشه صانع بود واجب آید که آنچه صنع  
۱۲ او بر او پدید آید قدیم باشد . و صنع او بر هیولی پدید آینده است ،  
پس هیولی قدیم است ، و هیولی دلیل قدرت ظاهر خدای است .

(۱) دعوی ایشان وزانکه گفتند که — (۱۱) واجب آمد ب — (۱۲) بدید آمد ب

### الترجمة

وذلك أنهم وضعوا أن للهيولى أجزاء لا تتجزى وأن لكل واحد من تلك الأجزاء عظماً  
لا يقبل التجزئة لصغره . فلما قالوا قدم شيء ذى عظم لا بد له من مكان وجب ضرورة أن يقال  
أن المكان قدیم ( أيضاً )

نقل كلام الإيراني شهري في قدم الهيولى والمكان

ومن الأقوال الحسنة التي ذهب إليها الحكم الإيراني شهري في قدم الهيولى والمكان وكان محمد  
ابن زكرياء يقبها ما قاله الإيراني شهري من أن الله تعالى لم يزل صانعاً ولم يكن له وقت لا صنع له  
فيه حتى يتفعل من حال عدم الصنع إلى حال الصنع وتغير حاله . ولما وجب أنه لم يزل صانعاً وجب  
(أيضاً) أن يكون ما ظهر فيه صنعه قديماً . على أن صنعه يظهر في الهيولى ، فالهيولى قديمة وهي دليل

و چون مر هیولی را از مکان چاره نیست و هیولی قدیم است واجب آید که مکان قدیم باشد

- و زشت | کردن پسر زکریا مر آن قول را بدان است که گفت ۱۰۳  
چون اندر عالم چیزی پدید می نیاید مگر از چیزی دیگر این حال دلیل است بر آنکه ابداع محال است و ممکن نیست که خدای چیزی پدید آورد نه از چیزی . و چون ابداع محال است واجب ۶  
آید که هیولی قدیم باشد ، و چون مر هیولی را که قدیم است از مکان چاره نیست پس مکان قدیم است . و مر آن سخن نیکو و معنی لطیف را بدین عبارت زشت باز گفت تا متابعان او از ییدنان ۱  
و مدبران عالم می پندارند که از ذات خویش علی استخراج کرده است که آن علم الهی است که جز او مر آن را کسی ندانست  
و ما از خدای تعالی توفیق خواهیم بر تألیف کتابی اندر ردّ مذهب ۱۲  
محمد زکریا و جملگی اقوال آن اندر آن جمع کنیم بعد از آنکه مر

(۳) این زکریا ک — (۶) بدید تواند آوردن ک

### الترجمة

على قدرة الله الظاهرة . ولا لم يكن للهيولى بد من المكان وكانت الهيولى قديمة وجب أن يكون المكان قديم

أما تهيج ابن زكرياء لهذا القول فهو بأن قال : لما كان لم يحدث في العالم شيء إلا عن شيء آخر صار هذا دليلاً على أن الإبداع محال وأنه غير ممكن أن يحدث الله شيئاً عن لا شيء . وإذا كان الإبداع محالاً وجب أن تكون الهيولى قديمة . ولما كان لا بد للهيولى من المكان ثبت أن المكان قديم ( أيضاً ) . فقد أعاد ذلك الكلام الحسن والمعنى اللطيف بهذه العبارة الفصيحة كي يظن أتباعه من المحدثين ومدبري العالم أنه استخرج من تلقاء نفسه علماً — يعني العلم الإلهي — لا يرقه أحد سواه

و نحن نسأل الله تعالى أن يوفقنا إلى تأليف كتاب في الرد على مذهب محمد بن زكرياء نجمع فيه جملة

کتب او را که اندر این معنی کدراست چند باره نسخه کرده ایم  
 ۳ و ترجمه کرده بتفاریق مر بنیادهای مذهب او را بردهای عقلی ویران  
 همی کنیم اندر مصنفات خویش ، و الله خیر موفق و معین

- و اکنون خواهیم که گوئیم مر عقلا را اندر معنی مکان که شکی  
 ۶ نیست اندر آنکه اگر جزوی نا متجزی باشد عظم او خود مکان ذات  
 او باشد بقول این گروه ، از بهر آنکه او نه چون سیبی باشد که  
 ذات او جزوهای بسیار باشد تا آن همه جزوها اندر عظم سبب باشد و  
 ۱ باز مر سبب را اندر مکان کلی مکان باشد ، بل عظم آن ذات نا  
 متجزی خود مکان آن جزو باشد نه مکان چیزی دیگر . و چون عظم آن  
 جزو مکان ذات خویش باشد او متمکن باشد و عظمش مکان ذات اوست  
 ۱۲ و او خود جز عظم خویش چیزی نیست ، پس او مکان باشد مکان  
 جزوی و م او متمکن باشد . و محال باشد که یک چیز م مکان باشد  
 ۱۰۴ و م | متمکن مگر آنکه مقر آیند که مکان خود جز عظم متمکن  
 ۱۵ چیزی نیست از بهر آنکه عظم آن جزو خود ذات اوست  
 آنکه گوئیم که این گروه که مر مکان را قدیم گفتند همی گویند  
 غلط کردند کسانی که گفتند چون متمکن نباشد مکان نباشد ، و گفتند  
 ۱۸ بل اگر متمکن نباشد مکان جزوی نباشد و لیکن مکان کلی بیرخاستن  
 متمکن بر نخیزد . و معنی این قول آن خواستند که سیبی بمثل متمکن  
 است و اگر ما سبب را اندر هوا بداریم جزوهای آن سبب اندر عظم

(۲۰) اندر هوا اندازیم که

### الترجمة

أقوال هذا الرجل بعد أن نسخنا كتبه التي ألفها في هذا المعنى نسخاً مكرراً وترجناها مفرقة ،  
 فننقض أسس مذهبه بردود عقلية في مصنفاتنا ، والله موقف الخير ومعين

آن سیب باشد که آن مکان جزوی است مر آن جزوها را ، و جلگی سیب اندر سطح اندرونی هوا باشد که بگرد سیب گرفته باشد . و اگر خدایتعالی مر آن سیب را از این عالم بیرون کند آن مکان جزوی که جزوهای سیب با سطح بیرونی خویش اندر او بود بر خیزد و لیکن آن مکان از هوا که سیب اندر آن بود بر نخیزد بلکه جزوهای هوا بدانجای که آن سیب را ما بداشته بودیم بایستد تا آنجا تهی بماند بی جسمی . پس گفتند درست کردیم که بیرخاستن متمکن مکان جزوی بر خیزد و لیکن مکان کلی بر نخیزد ، چنانکه اگر خدایتعالی مر این عالم را از جسمیت او نیست کند این جای که امروز کلیت جسم این عالم اندر اوست تهی بماند

### ردّ دلیل معتقدان قدم مکان

و بیان اینکه مکان بی متمکن وجود ندارد ۱۳

و ما مر این گره را که این گروه بستند بتوفیق خدایتعالی بکشاییم تا خردمندان خدای شناس مر مخلوق را بصفت خالق نگویند پس از آنکه بر آن واقف نباشد . پس ما مر این قوم را که این قول گفتند گوئیم که باتفاق ما و شما این عالم که جسم کلی است و اجزای او اندر عظم اوست | که آن مر جزوهای او را مکان جزوی است ۱۰۵ بقول شما و کلیت عالم اندر فضای کلی است که شما همی گوئید بی نهایت است و بگرد عالم اندر گرفتست ، و لیکن بخلاف آن است که شما همی گوئید اگر خدایتعالی مر کوهی را از این عالم بیرون کند مکان جزوی آن کوه که عظم اوست و جزوهای کوه اندر اوست بر خیزد ۲۱ و لیکن جای آن کوه اندر این عالم تهی بماند و بر نخیزد ، و ما گوئیم که مر شمارا بر درستی این قول برهانی نیست . و چون مر مکان

خالی را اندر این عالم وجود نیست — و هر که مکانی را از جسم خالی کند آن مکان < نا موجود شود > تا بوجود متمکنی دیگر که آن مکان را موجود بدارد موجود شود — متمکن از او بیرون نیاید

بیان موجود مکان باعتبار شیشه

- چنانکه شیشه پر آب بدعوی شما مکان است مر آب را و اگر مر  
 ۶ او را سرنگون سازی و بآب فرو بری تا هوا بدو نشود که  
 مکان را اندر او موجود بدارد آب از او فرود نیاید البته هر چند که  
 مر آب را از بالا به نشیب آمدن طبیعی است و آب بر تر از هوا  
 ۹ بایستد و اندر آن شیشه مکانی پیدا شود که آن آب بر سر هوا  
 همی از آن ایستد که اندر شیشه مکان بی متمکن ممکن نیست که  
 موجود باشد و ایستادن آب بر سر هوا ممکن است . و اگر بجای آن  
 ۱۲ شیشه مشکی باشد پر آب و سر آن تنگ و مر او را سرنگون ساز  
 بآب فرو نهند و اندر هوا نگویند بداندش چنان که مر آن شیشه  
 را داشتند در وقت همه آب از او فرود آید و مکان را اندر مشك  
 ۱۵ وجود نماند بلکه نا بوده شود بظاهر هر چند که مر آن مکان را  
 که آب اندر او بود هوای بسیط بگرفت بدانچه از مشك فراز آمد .  
 ۱۰۹ و چون | هوا جای آب بگرفت آن آب جای هوا بگرفت . و چون از  
 ۱۸ شیشه فراز نیامد تا هوا جای آن آب کاندرا او بود بگرفتی مکان را  
 وجود نبود . پس پیدا شد که وجود مکان بوجود متمکن است و بی  
 متمکن مر مکان را وجود نیست
- ۲۱ و گوئیم اگر آن جسم کوهی است یا بمثل سیبی است بقول شما مرکب

(۱-۳) خالی کند آن مکان نا موجود شود و اگر مکان نا موجود نشود متمکن  
 از او بیرون نباید ك — (۲) موجود نشود ب — (۶) فرو نهی ك — بدو پر نشود  
 ب — (۸) طایفه است ك — (۹) شیشه آبی مکانی ب — (۱۴) فرود ریزد ك —  
 (۲۱) کوهی بود بایستی که بمثل قول شما که مرکب است ك



است از جزوهای نا متجزی ، پس آن جزو میانگی سیب متمکن است  
و عظم او مکان جزوی است مراو را ، آنگاه شش جزو نا متجزی  
بگردد آن جزو میانگی اندر آمده اند که رویهای اندرونی آن شش جزو<sup>۳</sup>  
مکان کلی گشته اند مر آن جزو میانگی را ، و رویهای بیرونی آن  
شش جزو بدیه ر جهات باز مکاتند مر آن عظم را که از آن هفت  
جزو نا متجزی حاصل شد است . و همچنین برین ترتیب هر سطحی<sup>۶</sup>  
که جزوهای نا متجزی بگردد او اندر همی آید روی اندرونی آن  
سطح مکان باشد مر آن عظم را که اندر اوست مکان کلی و آن عظم  
مکانی باشد مر آن جزوها را که اندر اوست . و درست است که<sup>۱</sup>  
چون آن جزو اندرونی که نا متجزی است و متمکن بحقیقت اوست بر  
خیزد مکان جزوی آن که عظم اوست بر خیزد و مکان کلی او جز  
سطحهای آن شش جزو که بگردد او اندر آمده اند چیزی نبود ، و<sup>۱۲</sup>  
هر جزوی از آن بمظم خویش متمکن بود و سطح خویش مکانی  
بود مر متمکن را . و چون همه متمکنات بر خیزد م مکان جزوی بر  
خیزد و م مکان کلی . و چون اندر سیب که همی بر خیزد هر<sup>۱۵</sup>  
جزوی نا متجزی بمظم خویش اندر مکان جزوی خویش است و بسطح  
خویش مر دیگر جزوها را بمضی از مکان کلی اوست تا چون آن بمضا  
فراز م آیند مکان کلی شوند مر دیگری را و سیب همی بجملگی خویش<sup>۱۸</sup>  
بر خیزد | پس همه ذوات و سطوح عظمهای آن جزوها بیرخاستن<sup>۱۷</sup>  
او بر خیزند . و چون ظاهر کردیم که عظمهای آن جزوها مکانهای  
جزوی بود و سطحهای آن جزوها مکان کلی بود مر آن عظمها را که<sup>۲۱</sup>  
بدو اندر بودند پیدا شد که بیرخاستن سیب نه مکان جزوی او ماند  
و نه مکان کلی او . . . .

(۳) اندرونی : مصحفاً ، بیرونی ک ب (راجع س ۷) — (۸) مر آن جزوها را ک

\* و محمد زکریای رازی چون اندر اثبات مکان و زمان از حجت عقل عاجز آمده است اندر کتب خویش جایی گفته است | که ۱۰۸  
 ۳ گواهی اندر اثبات زمان و مکان از مردم عامه جویند خردمندان که نفس ایشان را بدیهت باشد و بلجاج و برای متکلمان پرورده نشده باشد و منازعت نجویند . و گفته است که من از چنین مردمان پرسیدم و گفتند عقلهای ما گواهی میدهد که بیرون از این عالم ۶  
 گشادگی است که کرد عالم گرفته است ، و میدانیم که اگر فلک بر خیزد و گردش نباشد چیزی هست که آن هموار بر ما می گذرد ۱  
 و آن زمان است

و ما گوئیم که این سخنی بس رکیک است و گواهی بس نا پذیرفتنی است از بهر آنکه نفس عامه چون مر اجسام را چنان بیند که ۱۲  
 هوا بگرد آن اندر آمده است و ظنش چنان است که هوا مکانیست تهی و گمان برد که بیرون از فلک نیز هواست ، از بهر آنکه همی نداند که هوا جسمی جای گیر است چون دیگر اقسام جسم . و اگر نه چنین

(۳) جوینده خردمند آن است که ك — (۸) همواره ك — (۱۰-۱۱) و گواهی سخت نا پذیرفت است ك — (۱۱) نفس عامه جوهر اجسام را ب

### ■ الترجمة

ولما عجز محمد بن زكرياء الرازي عند إثباته للمكان والزمان عن إيراد الحجة العقلية قال في موضع من كتبه : إن العقلاء يفتشون دليلاً على إثبات الزمان والمكان عند عوام الناس الذين احتفظوا على البديهة ولم يتفقد أنفسهم بلجاج المتكلمين وآرائهم والذين لا يفتشون المنازعة . قال : إني قد سألت مثل هؤلاء الناس وقالوا لي إن عقولنا تدلنا على أنه يوجد من خارج هذا العالم امتداد (أو : فضاء) يحيط بالعالم ، ونعرف أنه لو ارتفع الفلك ولم يوجد دورانه كان هناك شيء يمر بنا دائماً وذلك هو الزمان

است چرا ظنش نیفتد که بیرون از این عالم آب است یا خاک است  
بگرد آن گرفته ...

## ٣

كتاب المباحث للمصرية لغفر الله بن محمد بن عمر الرازي ( طبعة جعفر آباد ١٣٤٣ هـ )  
ج ١ ص ٢٤٦ - ٢٤٧ (١)

قال محمد بن زكرياء الرازي إنّ للخلاء قوة جاذبة للأجسام ولذلك يحتبس  
الماء في الآواني التي تسمى سراقات الماء وينجذب في الآواني التي تسمى زرافات  
الماء (٢) ...

والذي يدل على بطلان الأول وجهان الأول أنّ أجزاء الخلاء متشابهة كما  
بيناً، فلو كان لبعضها قوة جاذبة لكان جميع الأجزاء كذلك فإكان يجب أن يكون  
الانجذاب إلى اليمين أولى منه إلى اليسار . والثاني أنه لو كان حابس الماء في السراقة  
هو الخلاء الذي امتلأ به فلم يزل الماء المنفوش في الهواء الشاغل لخلل الهواء الخالي  
ينزل وإن كان ثقله يغلب جذب ذلك الخلاء فلا ينتقل الماء المنسكب عليه القارورة  
ولا يتأهب الخلاء بل ينجذب وإمساك الثقيل للمشتعل عليه أسهل من إمساكه الثقيل  
المباين . وأيضاً فلم انه إذا قنع رأس الآنية ينزل الماء بل كان يجب أن يحتبس الخلاء

(١) لم نوفق إلى مقابلة النص المطبوع بنسخة مخطوطة ( راجع من فوق ص ٢٠٢  
تعليق ١ ) فأثبتناه كما هو في الطبعة ولما كان التحريف فيه ظاهراً  
(٢) ورد هذا القول منسوباً إلى الرازي في كتاب الأسفار الأربعة لشمس الدين ( ص ٣٤٥ )  
وفي شرح المواقيت للبرجاني ، راجع S. Pines, *Beiträge* p. 47 وانظر أيضاً من  
فوق ص ١٧١ و ص ٢٥٠

الماء هناك ولا يتركه حتى ينزل ولا يدع الإناء الذي فيه ينزل أيضاً بل يبقى مرتفعاً  
 ١٣ مثلاً . فإن قالوا ثقل الإناء غلب جذب الحلاء أبطلنا ذلك بما إذا كان الإناء أخف  
 وزناً من الماء الذي فيه

## ٤

كتاب زاد المسافرين لناصر خسرو ، ص ١١٠ — ١١٤ و ١١٦ — ١١٨

## اندر زمان

١١٠

از حکما آن گروه که گفتند هیولی و مکان قدیمان اند و مر  
 ٣ زمان را جوهر نهادند و گفتند که زمان جوهریست دراز و قدیم.  
 و ردّ کردند قول آن حکما را که گفتند مر زمان را عدد حرکات  
 جسم ، و گفتند اگر زمان عدد حرکات جسم بودی روا نبودى که  
 ٦ دو متحرک اندر يك زمان بنویسد عدد متفاوت حرکت کردندى . و  
 حکیم ایران شهری گفته است که زمان و دهر و مدت نامهای است  
 که معنی آن از يك جوهر است ، و زمان دلیل علم خداست

## الترجمة

إن طائفة الحكماء الذين قالوا ان الهیولی والمكان قدیمان قرّروا أيضاً أن الزمان جوهر ،  
 وقالوا ان الزمان جوهر ممتدّ وقديم . وردّوا على قول الحكماء الذين قالوا ان الزمان عدد  
 حرکات الجسم ، وقالوا لو كان الزمان عدد حرکات الجسم لما جاز أن يتحرک متحرکان في  
 زمان واحد بعددین متفاوتین . وقال الإیرانی شهری الحکیم ان الزمان والدمر والمدة ليست إلا  
 أسماء يرجع منها إلى جوهر واحد . ( وقال ) ان الزمان دلیل على علم الله كما أن المكان دلیل

چنانکه مکان دلیل قدرت خداست و حرکت دلیل فعل خداست و جسم دلیل قوت خداست ، و هر یکی از این چهار بی نهایت و قدیم است ، و زمان جوهری رونده است و بی قرار . و قول که محمد <sup>۳</sup> زکریا گفت که بر اثر ایران شهری رفته است همین است که گوید زمان جوهری گذرنده است

- وما کوئیم زمان چیزی نیست مگر گشتن حالمای جسم بر یکدیگر <sup>۶</sup>  
 تا چون جسم از حالی بحالی شود آنچه بمیان آن دو حال باشد مر آن را  
 همی زمان گویند ، و آنچه مر او را حال گشتن نیست مر او را زمان  
 گذرنده نیست بلکه حال او یکی است و مر یک حال را درازی نباشد . <sup>۹</sup>  
 و دلیل بر درستی این قول آن است که آنچه حال او گردنده است  
 جسم است و زمان آن است که اندر او جسم از حالی بحالی دیگر شود  
 چنانکه از روشنائی بتاریکی رسد و مر آن مدت را روز گویند ، <sup>۱۲</sup>  
 یا از تاریکی بروشنائی رسد و مر آن مدت را شب گویند ، و یا جسم  
 نبات و حیوان از خوردی بررگ شود | و مر آن مدت را عمر گویند <sup>۱۱۱</sup>  
 و جز آن . و چون مر هر حال گردنده را گشتن حال او اندر زمان <sup>۱۵</sup>  
 است و حال او جز زمان گردنده نیست و آنچه حال او گردنده  
 است جسم است و گشتن حال جسم حرکت است پیدا آمد که زمان  
 جز حرکت جسم چیزی نیست . و نیز پیدا آمد که آنچه او نه جسم <sup>۱۸</sup>

(۲) و هر یکی جوهرهای بی نهایت ك — (۸) حال كفرنده نیست ك

### الترجمة

على قدرة الله والحركة دليل على فعل الله والجسم دليل على قوة الله ، وان كل واحد من تلك  
 الأربعة غير متناه وقديم . (وقال) ان الزمان جوهر منتقل بغير قرار . وأما قول محمد بن زكرياء  
 الذي جاء به الإيرانشهرى فهو أنه قال ان الزمان جوهر يجرى

است حال او گردنده نیست و آنچه حال او گردنده نیست زمان بر او گذرنده نیست ، چه اگر زمان بر او گذرنده بودی حال او نیز بگشتی چنانکه حال جسم گشت که زمان بر او گذرنده بود . . .

۱۱۲ اگر زمان جوهری بسیط باشد محال باشد که مر او را جزوها باشد از بهر آنکه متجزی مرکب باشد نه بسیط . و اگر زمان جوهر باشد محال باشد که نا چیز همی شود چنانکه زمان گذشته نا چیز شده است و جوهر نا چیز شونده نباشد . . .

گوئیم که اندر این تصور کردن مر زمان را جوهری قدیم گذرنده جز تصور محال و خطای عظیم و زیانی بزرگ نیست . اما این تصور محال بدان است و بدان روی است که اگر زمان جوهریست و آنچه از او گذشته است نا چیز شد است و آنچه نیامد است موجود نیست پس از او جز آن يك جزو که مر او را اکنون گویند و آن پدید آینده است و نا چیز شونده چیزی ظاهر نیست . و پدید آینده محدث باشد و محدث قدیم نباشد . و آنچه از او هیچ جزوی ثابت و قائم بذات نباشد و عدم پذیر باشد او جوهر نباشد

۱۱۳ اما خطای عظیم و زیانی بزرگ اندر این تصور بدن رویت که هر که مر زمان را نداند که چیست بحقیقت آنکس تصور کند که خدای تعالی را حد و زمان است و زمان بر او گذرنده است . و بدین تصور آنکس مر خدای را محدث تصور کرده باشد ، از بهر آنکه معلوم است م مر حکمای دین را و م مر حکمای فلسفه الهی را بیراهنهای عقلی که عالم جسمی محدث است . و چون زمان جوهر گذرنده باشد

(۱۰۰-۱) چون تصور محال و خطای عظیم و زیانی بزرگ است اندرین تصور خیری نیست بدان روی که اگر زمان ك — (۱۱) باخیز شد ب — (۱۳) و باخیز شونده ب — (۱۷) هر که مر آن زبان را نداند ك — (۱۸) درجه و زمان است ك — (۲۰) و م مر حکمای علم الهی ك

آن زمان که پیش از آن بوده است که خدایتعالی مر این عالم را  
 بیافرید گذشته باشد ، و آخر آن زمان که خدای تعالی اندر او  
 بی عالم بود آن ساعت بوده باشد که خدایتعالی مر این عالم را اندر او <sup>۳</sup>  
 بیافرید . و چون مر آن زمان را آخر بود لازم آید که مر زمان  
 خدایتعالی را اولی باشد تا بآخر رسد . و آنچه مر زمان او را اول  
 و آخر باشد او محدث باشد <sup>۶</sup>

\* پس درست کردیم که آنکس که مر زمان را جوهر گوید مر  
 خدای را محدث گفته باشد . و همه تحیر مر محمد زکریا را که  
 چندان سخن ملحدانه گفته است و بآخر مذهب توقف را اختیار <sup>۱</sup>  
 کرد است ، گفتست اندر آنچه همی ندانم از کارها توقف کردم  
 و خدای | مرا بدین توقف عقوبت نکند ، بدین سبب بود است که <sup>۱۱۴</sup>  
 زمان را جوهری قدیم تصور کرد است و گذرنده ... <sup>۱۳</sup>

و عیب اندر این طریقت آن است که گفته است زمان جوهری <sup>۱۱۶</sup>  
 گذرنده است ، از بهر آنکه اگر چنین باشد چنانکه گفتیم آن زمان  
 که پیش از آفرینش عالم بوده است بر عالم گذشته باشد و آخر آن <sup>۱۵</sup>  
 زمان اگرچه دراز بوده است اول آفرینش این عالم باشد . و آنچه مر

---

(۸) و همه تحیر محمد زکریا که ک — (۹) ملحدان : سقط ک — (۱۶) زمان و اگرچه ک

### \* الترجمة

فقد أجبنا أن من قال أن الزمان جوهر يجب أن يقول إن الله محدث . وكل الحيرة التي  
 وقع فيها محمد بن زكرياء — وهو الذي قال بمثل هذا القدر من كلام الملحدين ، ثم اختار في  
 آخر الأمر مذهب التوقف ، قال : إنني أتوقف من الأمور التي لا أعرفها وإن الله لا يعاقبني على  
 هذا التوقف — فسببها أنه تصور أن الزمان جوهر قديم يجري

بعضى را از زمان او آخر باشد مر آن بعضى را اوّل باشد ، و آنچه مر  
بعضى را از زمان او اوّل و آخر باشد او محدث باشد . . .

- ١١٧ \* و گروهى كه مر آن را جوهرى گمان برند آنست كه چون آنچه  
زمان براو گذرنده است بر خيزد زمان او با او بر خيزد چنانكه هر  
كه بميرد زمان او بر خيزد . پس اگر فلك كه حركت او بر تر  
از همه حركات است بر خيزد زمان بجملى بر خيزد . اما دهر نه  
زمان است بل زندگى زنده دارنده ذات خویش است چنانكه زمان  
١١٨ زندگى چيزيست كه مر او را زنده | دارنده جز ذات اوست . و مر

(١) آخر او ك — (٣ - ٤) انست كه چنانكه چيزى كه زمان ك

### \* الترجمة

وأما طائفة الذين توهموا أنّ (الزمان) جوهر (فقد قالوا : ) انه إن ارتفع الشيء الذى  
يمضى عليه الزمان فقد ارتفع زمانه معه ، كما يرتفع زمان كل من يموت . فان ارتفع الفلك الذى  
حركته أعلى من جميع الحركات فقد ارتفع الزمان بجملته . وأما الدهر فليس هو الزمان بل هو  
حياة الحيّ القائم بذاته كما أنّ الزمان حياة الأشياء التى لها حياة قائمة بغير ذاتها \* . وليس للدهر

\* ورد مثل هذا القول فى فقرة صغيرة فى مجموعة راغب باشا رقم ١٤٦٣ ورقة ٨٩ ط  
ب عنوان « ما الفصل بين الدهر والزمان » . وهذه المجموعة تحتوى على مقالين للرازى ( راجع  
من فوق ص ١١٣ ) وعلى رسائل لابن على مسكويه ولأبى خیر الحسن بن سوار وغيرهما ،  
ولعل الفقرة لأحد هؤلاء المؤلفين ، وهاك نصها :

« إنّ الدهر هو عدد الأشياء القائمة والزمان هو عدد الأشياء الزمانية ، وهذان العددان  
يعدّان الأشياء فقط ، أعنى الحياة والحركة . فإن كل عادّ إما أن يعدّ جزءا بعد جزء وإما أن  
يعدّ الكل ممّا . فإن كان هذا على ذاك قلنا : إنّ الشيء الذى يعدّ الكل هو الدهر ، والشيء  
الذى يعدّ الأجزاء جزءا بعد جزء هو الزمان . فقد استبان الآن وصحّ أنّ العدد اثنان فقط ،  
أحدهما يعدّ الأشياء القائمة الروحانية وهو الدهر ، والآخر يعدّ الأشياء الجزئية الواقعة تحت  
الزمان وهو الزمان وهو عدد حركات الفلك »



دهر را رفتن نیست البتة بلـكه آن يك حال است از بهر آنكه  
او زندگي وثبات چيزيست كه حال او گردنده نيست. و چون مر اين  
حق را تصور کرده شود زمان را بر روحانيات گفته نياید وجوئنه ٣  
متحيز نماند

(٣) روحانيان ب

### الترجمة

ذهاب البتة بل هو في حال واحدة لأنه حياة وثبات للأشياء التي لا تتغير حالها . وإذا كان  
إنسان يتصور هذه الحقيقة فلن يطلق اسم الزمان على الأشياء الروحانية ولن يعنى الباحث متحيزاً

### ٥

كتاب الطالب العاليه لفخر الدين محمد بن عمر الرازي ( المتوفى سنة ٦٠٦ ) . وقد اتخينا  
فيما يلي بعض فصول من المقالة الأولى من الكتاب الخامس منه وموضوع تلك المقالة البحث في  
الزمان . وكتاب الطالب العاليه آخر وأوضح ما ألّفه فخر الدين في الفلسفة الإلهية إجمالاً تأليفه في  
سنة ٦٠٣ هـ أي ثلاث سنين قبل وفاته ولم يجه (١)

اعتمدنا في نشر الفصول التالية على النسخة المخطوطة المحفوظة بدار الكتب المصرية تحت  
رقم ٤٥٥ م توحيد ( ورقة ٢٠٧ ط وما يليها ) وهي نسخة حديثة التحرير مملوءة بالأخطاء  
واجتهدنا في تصحيحها على قدر الامكان . واطلعنا أيضاً على تلخيص كتاب الطالب العاليه (٢)  
لمحمد بن تامار بن عبد الملك الخوانساري ( المتوفى سنة ٦٤٦ ) (٣) غير أن فائدته في تصحيح  
النس قليلة

(١) راجع ما قاله فيه أحمد بن مصطفى طلاس كبرى زاده في كتاب مفتاح السعادة ( حيدر آباد

١٣٢٨ ج ١ ص ٤٤٧

(٢) محفوظ في الخزانة التيمورية بدار الكتب المصرية تحت رقم ٥٣٣ عقائد ( وهي محررة

في سنة ١٢٠١ هـ ومتقولة عن نسخة المؤلف المكتوبة سنة ٦٤٣ هـ

(٣) راجع طبقات الشافعية الكبرى للسبكي ج ٥ ص ٤٣

## من الفصل الثاني

في تقرير قول من يقول العلم بكون المدة والزمان  
موجوداً علم بديهى أولى لا يحتاج إلى الحجة والدليل

٣

٢٠٧ ظ اعلم أن المثبتين | للمدة فريقان منهم من يدعى أن العلم بوجوده علم بديهى  
ضرورى غنى عن البيان والبرهان ، ومنهم من حاول إثباته بالبينة والبرهان . أما  
٦ الفريق الأول فنه محمد بن زكرياء الرازى وقوم آخرون  
وقال مولانا الإمام الداعى إلى الله : إني وإن كنت ما وجدت لهم إلا ادعاء  
البديهة والضرورة إلا أنى أقرر قولهم تقريراً أحسن وأكمل مما ذكروه وأقول لهم  
١ أن يحتاجوا على صحة قولهم بوجوده :

( الحجة الأولى ) إنا لو فرضنا شخصاً غافلاً عن وجود الأفلاك والكواكب  
وعن طلوعها وغروبها بأن كان أعمى أو كان جالساً في بيت مظلم وقدرنا أنه قصد  
١٢ تمكين الحركات بأسرها حتى الطرف والنفس فإن هذا الإنسان يجد المدة أمراً مثبتاً  
لا يحدث وعراً دائماً بلا وقوف ولا انقضاء . والعلم بذلك ضرورى حتى إنه إذا  
اعتبر هذه الحالة من البكرة إلى الضحوة ثم اعتبرها من الضحوة إلى وقت الظهر  
١٥ فإنه مع غفلته عن حركة الشمس والقمر وسائر الكواكب والأفلاك يعلم بالبديهة  
أن علمه بهذا الاعتبار لا يتوقف على علمه بأن فلاناً تحرك أو كوكباً تحرك . وهذه  
الاعتبارات تدل على أن العلم بوجود المدة والزمان علم بديهى أولى غنى عن  
١٨ البيان والبرهان

( الحجة الثانية ) إن كل أمر يشير العقل إليه سواء كان موجوداً أو معدوماً  
فإن ذلك الأمر إما أن يعتبر حال حدوثه وتبدله أو حال دوامه واستمراره . فإن  
٢١ اعتبرناه حال حدوثه فهنا العقل حكم بإثبات حال وحين وزمان جملة ظرفاً

(٥) من حاول اثباته خ. — (٧) إنا وإن كنت خ. — (١٢) أمراً شيئاً خ. —  
(١٣) وم دائماً خ. — (٢٠) وسدله خ. — (٢١) طرفاً خ.

لحدوثه ، وإن اعتبرناه حال دوامه فهذا الدوام لا يعقل منه إلا إذا كان موجوداً في الأزمنة المتقدمة مع أنه موجود في الزمان الحاضر ، < وإن > رفضنا اعتبار الزمان والمدة عن العقل عجز العقل حينئذ عن تصور معنى الحدوث وتصور معنى <sup>٣</sup> الدوام . ولما كان هذان المعنيان متصوران بديهياً ثبت أن تصورهما لا يتقرر إلا عند الاعتراف بوجود الزمان من العلوم البديهية الأولى . والذي يزيد هذا الكلام تقريراً أن المتكلمين قالوا العرض لا يبقى زمانين والباقي هو الذي استمر وجوده <sup>٦</sup> زمانين وأكثر . فهم لا يعقلون البتة معنى الحدوث ومعنى البقاء < إلا > بالقياس إلى المدة والزمان ، وهذا يدل على أن العلم بوجود المدة علم بديهي غنى عن الحجة والبرهان ( الحجة الثالثة ) على أن العلم بوجود المدة علم بديهي هو أن تقول : <sup>٩</sup> إنا إذا قلنا إن آدم عليه السلام كان قبل محمد عليه السلام فإننا لم نعقل من هذه القبلية إلا أن بينهما مدة مخصوصة وزماناً مخصوصاً ، وإذا قلنا الأخوان التوأمان وجداً معا لم نعقل من هذه المعية إلا أنها حصلا في زمان واحد . ولورجعت إلى جميع العقلاء <sup>١٢</sup> الذين بقوا على فطرتهم الأصلية وسلامة عقولهم الغريزية لم يفهموا من هذه القبلية ولا من هذه المعية إلا ما ذكرناه . فصلنا أن العلم بوجود المدة والزمان علم مقرر في بدائه العقول وغرائز الأذهان . فإن قيل فلم لا يجوز أن يكون المراد من هذه <sup>١٥</sup> المعية والقبلية نفس ذاتهما ، قلنا لا نأجلنا جعلنا ذاتهما ووجوديهما مورداً للتقسيم لهذه المعية وهذه القبلية ومورد التقسيم مغاير لما به حصل ذلك التقسيم وذلك معلوم بالضرورة <sup>١٨</sup>

( الحجة الرابعة ) ان كل عاقل يعلم ببديهية عقله أن الجسم إما أن يكون متحركاً وإما أن يكون ساكناً . والمقول من كونه متحركاً < أنه > إنما يكون متحركاً إذا حصل في مكان بعد أن كان حاصلًا في غيره ، وهذه البعدية إشارة إلى أن هذا <sup>٢١</sup> الجسم كان حاصلًا في حيز ثم حصل في زمان آخر في حيز آخر . وهذا يدل على أنه

(١) إلا أنه كان خ — (٤) وثبت خ — (٦) تهريز ان خ — الفرض خ —

(٧) لا يعقلوا خ — (١٣) الذين تهسوا خ — (١٥) بداية القول خ —

(١٦) ووجود فيهما خ

لا يمكن تمقل معنى الحركة والتغير إلا بعد الاعتراف بوجود المدة والزمان . وأما  
السكون فالمعقول منه هو استمرار الجسم في الحيز الواحد زمنا طويلا وهذا  
٣ أيضا إشارة إلى وجود المدة والزمان . فلما كان العلم بحقيقة الحركة وبحقيقة السكون  
علما بديهيا أوليا جليا > وثبت < أن العلم بهما لا يتقرر إلا عند التسليم بوجود  
المدة والزمان وثبت أن الذي | يتوقف عليه الأولى أولى أن يكون أوليا ثبت أن  
١٠٨ و العلم بوجود المدة والزمان علم بديهي أولى

(الحجة الخامسة) ان كل حافل يعلم ببديهية عقله أن الموجود إما أن يكون  
قديما أو محدثا ، ثم إنه لا يعقل من القديم إلا أنه الذي لا أول لوجوده ولا يعقل  
١ من الحادث إلا أنه الذي يحصل لوجوده أول . ثم إذا فسرنا قولنا انه لا أول  
لوجوده < و > هو أنا إذا اعتبرنا حاله في الأزمنة السابقة فإننا لا نصل بقولنا  
إلى زمان إلا وقد كان موجودا قبله ، وإذا فسرنا الحادث وهو أنه الذي لوجوده  
أول ثم يفهم منه [ إلا ] أن عقولنا تنتهي إلى وقت يحكم عقلنا بأنه حدث فيه ، فيثبت  
١٢ أن صريح العقل حاكم بأن الشيء إما أن يكون قديما وإما أن يكون محدثا ويثبت أنه  
لا يمكن تصور معنى القديم ومعنى المحدث إلا عند الحكم بوجود الزمان . وذلك  
يفيد أن العلم بوجود المدة والزمان علم بديهي

(الحجة السادسة) ان صريح العقل حاكم بأنه يمكن قسمة الزمان إلى السنين  
وقسمة السنين إلى الشهور وقسمة الشهور إلى الأيام وقسمة الأيام إلى الساعات ،  
١٨ ويعلم بالضرورة أن الساعة جزء من اليوم الذي هو جزء من الشهر الذي هو جزء  
من السنة التي هي جزء من المدة . والعلم بمحصل هذه التقديرات والتقسيمات علم  
ضروري والعلم بكون بعضها أقل من بعض أو أكثر من بعض علم ضروري . ومن  
٢١ المعلوم بالضرورة أن المحكوم عليه بقبول التقسيمات متاير للسواد والبياض والحجر

(١) تمقل معنى خ — (٤) > وثبت < : ياض في خ — عند تسليم لوجه خ —

(٨) لا تمقل . . . . ولا تمقل خ — (١٠) فاننا لا يصل لقولنا خ — (١٢) ينتهي خ —

للصواب : تحكم عليه يانه — (١٣) ان صريح العقل ثابت بأن (راجع س ١٦) —

(٢١) ومن المعلوم بالضرورة خ

- والمثلث وأن ذلك الأمر ما لم يكن متحققاً في الأعيان امتنع كونه مورداً لهذه التقسيمات في الأعيان . فثبت أن العلم بوجود الزمان والمدة علم بديهي
- (الحجة السابعة) ان كل أحد يعلم بأن هذه المدة قصيرة وتلك المدة طويلة ،<sup>٣</sup> فانه يقال بقى إلى وقت الظهر زمان طويل ثم يقال بعد ذلك انه لم يبق < من > تلك المدة إلا القليل ، والعلم بحصول هذه الأحوال علم بديهي . ومتى كان العلم بصفة الشيء بديهيّاً كان العلم بأصل وجوده أولى أن يكون بديهيّاً ، فثبت أن<sup>٦</sup> العلم بوجود المدة والزمان علم بديهي . لا يقال لم لا يجوز أن يقال هذه القلة وهذه الكثرة فرضان واعتباران لا حصول لهما إلا في الذهن والخيال ، لأننا نقول هذا الفرض الذهني إن كان مطابقاً للأمر الخارجي حصل المطلوب وإن لم يكن مطابقاً<sup>٩</sup> كان فرضاً كاذباً وحكماً باطلاً وكان جارياً مجرى ما إذا فرضنا هذا الحجر ياقوتاً مع أنه في نفسه ليس كذلك . ومعلوم أن تقسيم الزمان بالأجزاء العظيمة والصغيرة ليس من هذا الباب فبطل قول من يقول انه محض الفرض والاعتبار<sup>١٢</sup>
- (الحجة الثامنة) ان جميع الجهال والعوام يؤرخون ويعلمون أن السنين تتوالى وتتعاقب ويميزون بيناته عقولهم بين الماضي والمستقبل والحالي . وهذه الصفات لاشك أنها صفات المدة ، والصفة إذا كانت معلومة بالضرورة كان الموصوف أولى أن يكون كذلك . واعلم أن هذه الوجوه متقاربة وهي بأسرها دالة على أن العلم بوجود المدة ضروري
- (الحجة التاسعة) انا قد محكم على حركتين بأنهما ابتدأتا ممّا وانقطعتا ممّا<sup>١٨</sup> ويكون علما بهذه المعية في الابتداء وفي الانقطاع علماً ضرورياً ، وقد تقول في حركتين أخريين ان إحدهما ابتدأت قبل الأخرى وانقطعت قبلها أو بعدها ، وعلما
- 
- (١) كونه مودداً خ — (٣) تعلم خ — (٤) فانه تعالى بقى خ — إلى وقت الظهور خ — (٧ - ٨) وهذه الكثرة امران اعتباران لا حصولهما خ — (٩) هذا الفرض خ — (١١) ان يقسم الزمان خ — (١٤) يبداء عقولهم خ — والحال خ — (١٥) معلومة الضرورة خ — (١٦) بأسرها دله خ — (١٨) ابتداء خ — (١٩) وقد يقول خ — (٢٠) آخرين ان احدهما خ — وبهدها خ

٢٠٨ظ بهذه التقدم والتأخر علم ضرورى . ثم لا نقبل من هذه المعية إلا أنها حصلت في زمان واحد ولا نقبل من هذا التقدم والتأخر إلا أن إحداها حصلت في الزمان السابق على زمان حدوث هذه الأخرى ، وكل ذلك يدل على أن العلم بوجود | المدة والزمان بديهي

(الحجة العاشرة) انا نحكم حكماً بديهيّاً بأن هذه الحركة أبطأ من تلك الأخرى مثل قولنا إن ذهاب النملة أبطأ من طيران <...> ثم إنه لا يمكننا تفسير الحركة البطيئة والحركة السريعة إلا بأن نقول السريعة هي التي تقطع مسافة مساوية لمسافة البطيئة في زمان أقل من زمانها ، أو التي تقطع مسافة أطول من مسافة البطيئة في زمان مساو لزمانها . فلما ثبت أن العلم بكون الحركة بطيئة وسريعة علم بديهي وثبت أنه لا يمكن فهم تصور ماهية الحركة السريعة وماهية الحركة البطيئة إلا بعد الاعتراف بوجود المدة والزمان علمنا أن العلم بوجود المدة والزمان علم بديهي ١٢

واعلم أننا قد نبهنا بهذه الوجوه العشرة التي ذكرناها على كثير من الوجوه المغايرة لها مع < ما > في الواحد منها كفاية في إثبات هذا المطلوب . ولما ثبت أن العلم بوجود المدة والزمان علم بديهي أولى فنقول : هذه المدة لا يجوز أن تكون عبارة عن حركة الفلك ولا عبارة عن صفة من صفات شيء من حركات الفلك \*

### من الفصل الرابع

#### في البحث عن ماهية الزمان

٢١٣ظ

الذى ذهب إليه أرسطوطاليس وارتضاء المفسرون كآبى نصر الفارابى

(١) بهذا التقدم والتأخر — (٢-١) لا تقبل . . . ولا تقبل خ — (٢) ان أحدا حصل خ — (٦) ان ذهب النملة خ — (١٣) لهذه الوجوه خ — (١٥) فيقول خ — (١٩) وارتضاء للخبيرون خ

\* أورد فخر الدين في بقية هذا الفصل عدة براهين على أن الزمان ليس عبارة عن حركة الفلك

وأبي على بن سينا أنه مقدار حركة الفلك الأعظم . وقال الشيخ أبو البركات  
 البغدادي صاحب المعتبر أنه مقدار الوجود . وقال قوم آخرون أنه عبارة عن نفس  
 حركة الفلك الأعظم . وقال آخرون لا معنى الزمان إلا مجرد التوقيت على ما فسرناه<sup>٢</sup>  
 وكشفنا عن معناه . وقال آخرون كما أن النقطة تفصل بحركتها الخط فكذلك الآن<sup>٣</sup>  
 يفعل بحركته الزمان ، وكما أن النقطة إذا فعلت بحركتها الخط كانت واصلة وإذا  
 وقعت تلك النقطة على الخط الذي وجد أولا كانت فاصلة فكذلك الآن إذا فعل<sup>٦</sup>  
 بحركته الزمان كان آنا واصلا وإذا حدث في الزمان المتصل كان آنا فاصلا .  
 وقالت طائفة عظيمة من قدماء الحكماء الزمان جوهر أزلي واجب الوجود لذاته  
 ولا تعلق له في ذاته ولا في وجوده لا بالفلك ولا بالحركة وإنما الفلك بحركته يقدر<sup>١</sup>  
 أجزائه كما أن الفجاجة تقدر بسبب أحوالها المختلفة أجزاء الليل والنهار . ثم قالوا  
 هذا الجوهر القائم بنفسه إن حصل فيه شيء من الحركات ويُقدر امتداد دوامه  
 بسبب تلك الحركات مسمى زمانا ، وأما إن خلا عن مقارنة | الحركات ولم يحصل<sup>١٤</sup>  
 فيه شيء من التغيرات فهو المسمى بالدهر والأزل والسرمد . فهذا تفصيل مذاهب  
 الناس في هذا الباب ولنتكلم الآن في الزمان هل يعقل أن يكون مقدارا للحركة  
 الفلسفية كما هو قول أرسطاطاليس وأتباعه . فنقول هذا المذهب عندنا باطل<sup>١٥</sup>  
 ويدل عليه وجوه . . .

## من الفصل السادس

٢١٨ ظ

في تتبع سائر المذاهب والأقوال في ماهية الزمان

أما مذهب من يقول الزمان عبارة عن الحركة الفلكية فقد بالغنا في تقرير  
 الوجوه الدالة على فساده . وأما مذهب من يقول أنه عبارة عن مقدار الحركة

(٤) تفصل بحركتها خ — (٥) تفصل بحركته خ — (٦) كانت في أصله  
 فكذلك خ — (٧) كان انا فاصلا (مرتين) خ — (٨) وقال خ — من قد الحكماء  
 خ — (١٠) الفضائل خ — (١١) القائم بالنفس خ (راجع ص ٢٧٨ س ٢٠٥) —  
 (١٤) في أن الزمان هل يعقل خ

الفلكية فقد كشفنا عن فساد كسفا لا يبقى للماقل فيه ريبة . وأما قول أبي البركات أن الزمان عبارة عن مقدار الوجود فهذا كلام مبهم مجمل ، وأحسن ٣ أحواله أن يقال المراد منه أن الزمان مقدار امتداد الوجود . فإن كان المراد ذلك فهو باطل . . . . .

وأما قول قدماء الحكماء وهو أنه جوهر قائم بنفسه مستقل بذاته فالمتأخرون ٦ أبطلوا ذلك بأن قالوا الزمان شيء سيال متجدد الوجود ، وما يكون كذلك فإنه يتنع أن يكون جوهرًا قائمًا بذاته مستقلا بنفسه ، هذا غاية الإلزام في إبطال هذا المذهب . ولجيب أن يجيب عنه فيقول لا نسلم أنه في ذاته وماهيته سيال متبدل ١ منقض ، ولم لا يجوز أنه جوهر باق أزلي أبدي إلا أنه إذا حدثت الحوادث صارت تلك الحوادث المتعاقبة مقارنته له وحينئذ يلزم من وقوع التغير والتبدل وقوع التغير والتبدل في نسب ذلك الجوهر إلى تلك الحوادث ، والحاصل أن السيلان والتبدل ١٢ ما وقعا في ذات الزمان في جوهره بل وقعا في نسبتته إلى الحوادث المتعاقبة . . . . . فإذا عقل هذا المعنى في حق واجب الوجود فلم لا يقل مثله في ذات الزمان وجوهره ؟ فظهر <أن> هذه الحجة التي ذكرها المتأخرون في إبطال مذهب القدماء في ماهية الزمان حجة ضعيفة ساقطة ، بل عندي أن هذا القول أقرب ١٥ الأقوال المذكورة في ماهية الزمان وحقيقته وهو مذهب الإمام افلاطون . وظهر بهذه المباحث الفاضلة التي أوردناها والبيانات الفائضة الكاملة التي قررناها أن الحق في حقيقة المكان والزمان | فلافلطون الإلهي لا ما اختاره أرسطاطليس ١٩١٩ المنطقي

ولما تلخص هذا الكلام فنقول : القائلون بأن الزمان جوهر قائم بنفسه مستقل ٢١ بذاته فريقان منهم من <قال> أنه وإن كان كذلك لكنه ممكن بذاته واجب بغيره للدلائل الدالة على أن واجب الوجود لذاته ليس إلا الواحد ، ومنهم من قال بل الزمان جوهر واجب الوجود لذاته متمنع عدمه له . . . . . واعلم أن القائلين



- أن الزمان موجود واجب لذاته فريقان منهم من بالغ وأفرط وزعم أنه هو <واجب> الوجود الذي هو إله العالم وهو المدبر لكل الممكنات . واحتجوا عليه بأنه ثبت أن كل ما سوى المدة والزمان فإنه لا يتقرر دوامه إلا بدوام المدة <sup>٣</sup> والزمان وثبت أن دوام المدة والزمان غنى عن دوام كل ما سواه . وهذا يوجب كون كل ما عداه مقتراً إليه في الوجود وكونه غنياً عن كل ما عداه في الوجود . فيثبت أن المدة هي الشيء الذي يصدق عليه أنه واجب الوجود لذاته <sup>٦</sup> فقط . . . . .

- ثم قالوا : ولهذا جاء في بعض الأخبار النبوية « لا تسبوا الدهر فإن الله هو الدهر » . وجاء أيضاً في بعض الأدعية العالية « يا هو يا من لا هو إلا هو يا من لا يدري أحد كيف هو إلا هو يا من لا إله إلا هو يا أزل يا أبد يا سرمد يا دهر يا ديهار يا ديهور يا من هو الحى الذى لا يموت » . فهذا قول قال به طائفة من الخلق ومذهب ذهب إليه قوم . وقال الأكثرون جل إله العالم عن أن يكون هو الدهر <sup>١٢</sup> والزمان . قالوا بل القدماء الواجبة الوجود خمسة : مؤثر لا يتأثر وهو إله العالم ، ومتأثر لا يؤثر وهو الهيولى ، وشئ يؤثر ويتأثر وهو النفس فإنها تؤثر في الهيولى وتتأثر عن واجب الوجود ، < و > شئ آخر لا يؤثر ولا يتأثر وهو الدهر <sup>١٥</sup> والفضاء . وهذا المذهب منسوب إلى قدماء الفلاسفة



## القول في النفس والعالم

كان الرازي في كتاب العلم الإلهي<sup>(١)</sup> وغيره من الكتب<sup>(٢)</sup> بحث في قدم النفس الكلية واشتقاقها إلى الميولي وهبوطها فيها وتشبثها بها وادعى أن في هذا الاعتقاد برهان قاطع فلسفي على حدوث العالم<sup>(٣)</sup> إذ كان العالم ليس سوى نتيجة تعلق النفس بالميولي وتصورها فيها . وقد أودع ناصر خسرو كتابه المعروف بـ زاد المسافرين فصلين يدوران حول هذا البحث أوردناهما فيما يلي<sup>(٤)</sup> كما أن أبا حاتم الرازي عالج في كتاب أعلام النبوة عند مناظرته مع أبي بكر الرازي<sup>(٥)</sup> وذكر ابن سينا وفخر الدين الرازي<sup>(٦)</sup> وغيرها<sup>(٧)</sup> ما يدلنا على أن الرازي بقوله في حدوث العالم قصد إلى مخالفة أرسطوطاليس

(١) راجع من فوق ص ١٧٠ وأيضاً ص ٢٠٦ ٤ ٢١٠

(٢) ومن أهمها كتاب النفس الكبير والصغير اللذان ذكرهما أصحاب التراجم ، راجع رسالة

اليوناني رقم ١٣١ و ١٣٢

(٣) راجع أيضاً تأليفاً للرازي ذكره ابن أبي أصيبعة (ج ١ ص ٣٢١ س ٦) عنوانه

«كلام جرى بينه وبين السمودي في حدوث العالم»

(٤) القطعة الأولى والثانية

(٥) راجع الفصل الحادي عشر (ص ٣٠٨ وما يليها)

(٦) القطعة الثالثة والرابعة

(٧) راجع من فوق ص ١٨٢

## ١

كتاب زاد المسافرين لناصر خسرو ، طبعة كاوياني ١٣٤١ ، ص ١١٤-١١٦ (\*)

## نقل كلام محمد زكريا

١١٤

که عالم از صانع حکیم بطبع است یا بنخواست

و آنگاه گفته است بودش عالم از صانع حکیم از دو روی بیرون  
نیست یا عالم از او بطبع بوده شده است و مطبوع محدث است ،  
پس لازم آید که صانع نیز محدث باشد از بهر آنکه طبع از فعل فرو  
نیایستد ، و آنچه بودش از باشانده او بطبع باشانده باشد میان

(٣) از دو وجه ك — (٤) و مطبوع محدث است ، و علی هامش ك : بتقدیر اینست که  
مطبوع البتة محدث است تا صانع بطبع را حدوث لازم آید و اگر مطبوع محدث نباشد حدوث  
صنع لازم نیاید — (٦) از باشنده او بطبع باشنده باشد میان باشنده و بوده ك

## الترجمة

نقل كلام محمد بن زكريا في أن العالم يصدر عن  
الصانع الحكيم إما بالطبع وإما بالإرادة

وما هنا قال : لا يخلو حدوث العالم عن الصانع الحكيم من وجهين ، إما أن العالم حدث عنه  
بالطبع فقد كان مطبوعاً محدثاً وزم أن يكون الصانع أيضاً محدثاً لأن الطبع لا يقع دون الفعل .  
وما كان حدوثه من محدثه بطبع محدثه (وجب أن) يكون بين محدثه وحدثه عنه بالطبع مدة

(\*) راجع H. H. Schaeder في مجلة ZDMG ج ٧٩ (١٩٢٥) ص ٢٣٢ ،  
وأيضاً L. Massignon, *Recueil de textes inédits relatifs à la mystique musulmane*, Paris 1929, p. 181,

وأيضاً في مجلة *Revue du Monde Musulman* ج ٦٢ ص ٢١٨ ، راجع أيضاً  
S. Pines, *Beiträge* p. 59.

باشانده و بوده شده از او بطبع مدتی متاهی باشد چنانکه اندر آن مدت ممکن باشد که آن چیز بوده شده از آن چیز که از او بوده شود بیاشد ، چنان که میان خاستن ماهی از آب < و آب > گیر بطبع مدتی<sup>۲</sup> متاهی باشد . پس واجب آید که عالم از صانع خویش بمدتی متاهی سپس تر موجود شده باشد ، و آنچه او از چیزی محدث بمدتی متاهی قدیمتر باشد او نیز محدث باشد . پس واجب آمد که صانع عالم که عالم<sup>۶</sup> از او بطبع او بوده شود محدث باشد

و اگر عالم از صانع بخواست او بوده شده است و با صانع اندر ازل چیزی دیگر نبوده است که مر او را بدین خواست آورده<sup>۱</sup> است تا مر عالم را بیافریده است از آن خواست که او اندر ازل بر آن بود از نا آفریدن عالم پس مر عالم را چرا آفرید ؟ آنگاه

(۲) مدت ممکن باشد ب — (۳-۲) بوده شود نباشد ك — (۳) خاستن ، و علی هاشم ك : یعنی پیدا شدن — ماهی از آب گیر بطبع ب ، ماهی از آب و آنکه بطبع ك — (۴-۵) متاهی از بس ك — (۶-۷) عالم که آنچه از او ك — (۱۱) بر آن بود تا از نا آفریدن ب — چرا آفرید ، و علی هاشم ك : یعنی هرگاه در ازل خواست بود و عالم نیافرید پس عالم را درین حین چرا آفرید چون آفریدن عالم را وجهی نیافت فایز شد که در ازل قدیمی بود که او سبب آفریدن عالم شده و آن را نفس می گویند چنانکه از متن معلوم شود .

### الترجمة

متناهیه حتی یتسکن فی هذه المدة أن يحدث ذلك للعالم من القوى التي حدث عنه ، كما أن بين ظهور السلك من الماء والطبع وبين ( وجود ) إتمام الماء مدة متناهية . فقد وجب أن العالم تأخر وجوده عن وجود صالحه مدة متناهية . وأما ما كان أقدم بمدة متناهية من شيء محدث فانه أيضاً محدث ، فقد وجب أن يكون صانع العالم الذي حدث عنه العالم بالطبع محدثاً . وإن كان العالم حدث عن الصانع بالإرادة ولم يكن مع الصانع في الأزل شيء آخر نقله من إرادة ( عدم خلق العالم ) التي كان عليها في الأزل إلى إرادة خلق العالم فلم يخلق العالم بعد أن

١١٥ گفته است که چون همی بینم که خدایتعالی از خواست نا آفریدن  
عالم بخواست آفریدن | آمد است واجب آید که با خدایتعالی  
نیز قدیمی دیگر بوده است و آن دیگر قدیم مر اورا بدین فعل  
آوزده است

### علت آویختن نفس بهیولی

٦ آنگاه گفته است که آن دیگر قدیم نفس بود است که  
زنده و جاهل بود است . و گفته است که هیولی نیز ازلی بود  
است تا نفس بنادانی خویش بر هیولی فتنه شده است و اندر هیولی  
آویخته است و از او صورتها همی کرده است از بهر یافتن لذات  
جسمانی از او . و چون هیولی مر صورت را دست باز دارنده بود  
و ازین طبع گریزنده بود بر خدای قادر و رحیم واجب شد مر  
نفس را فریاد رسیدن تا از این بلا برهد . و آن فریاد رسیدن از  
او سبحانه مر نفس را آن بود که خدای مر این عالم را بیافرید و

### الترجمة

لم يخلق ؟ وما هنا قال : ولما رأينا أن الله تعالى انتقل من إرادة عدم خلق العالم إلى إرادة خلقه وجب أن يكون مع الله تعالى قدیم آخر وأن يكون ذلك القديم الآخر هو الذي بشته على هذا القمل

### علة تعلق النفس بالهیولی

وما هنا قال : وذلك القديم الآخر هو النفس التي كانت حية جاهلة . وقال : ان الهیولی كانت أيضاً أزلية حتى إن النفس بسبب جهلها افتتنت بالهیولی وتعلقت بها وصنعت منها صوراً لكي تحصل منها على اللذات الجسمانية . ولما كانت الهیولی امتنعت عن التصوير وهربت من ذلك الطبع وجب على الله القادر الرحيم أن يساعد النفس ليخلصها من ذلك البلاء . وكانت تلك المساعدة منه

صورتهاى قوى ودراز زندگانی را اندر او پدید آورده تا نفس  
 اندر این صورتها لذات جسمانی همی یابد . و مردم را پدید آورد  
 و مر عقل را از جوهر الهیت خویش سوى مردم اندر این عالم  
 فرستاد تا مر نفس را اندر هیکل مردم بیدار کند از این خواب  
 و بنمایش بفرمان باری سبحانه که این عالم جای او نیست و مر او  
 را خطائی اوفتاده است بر اینگونه که یاد کردیم تا این عالم کرده <sup>٦</sup>  
 شده است . و میگوید عقل مردم را که چون نفس بهیولی اندر  
 آویخته است همی پندارد که اگر از او جدا شود مر او را هستی  
 نماند ، تا چون نفس مردم از این حال که یاد کردیم خبر یابد <sup>٩</sup>  
 مر عالم علوی را بشناسد و از این عالم حذر کند تا بعالم خویش  
 که آن جای راحت و نعمت است باز رسد  
 و گفته است که مردم بدین عالم نرسد | مگر بفلسفه ، و هر که

---

(٧) بمردم که ك — (١٢) مكر بلم حكمت وعر كه حكمت بیاموزد ك

---

### الترجمة

سبحانه النفس بأنه خلق هذا العالم وأحدث فيه صوراً قوية ملوثة العر كى تحصل النفس  
 فى تلك الصور على اللذات الجسمانية . (ومن أجل ذلك) أحدث (الله) الإنسان وأرسل  
 العقل من جوهر لاهيته إلى الإنسان فى هذا العالم لى يوظف النفس من نومها فى هيكل  
 الإنسان ولى يرهبها — بأمر البارى سبحانه — أن هذا العالم ليس مكانها وأنه وقع لها  
 خطأ — على النحو الذى ذكرناه — كان سبب خلق هذا العالم . وإن العقل يقول للإنسان  
 إنه لما كانت النفس تعلق بالهوى فلتتفكر أنه إذا فارقتها لن يبق (تلك الهوى) وجود ،  
 حتى إذا علمت نفس الإنسان تلك الجمال التى أثمرنا إليها فانها تعرف العالم العلوى وتعذر من هذا  
 العالم إلى أن ترجع إلى عالمها الذى هو مكان الراحة والنعيم  
 وقال : إن الإنسان لا يصل إلى ذلك العالم إلا بالفلسفة . وإن كل من تعلم الفلسفة وعرف

فلسفه یاموزد و عالم خویش را بشناسد و کم آزار باشد و دانش آموزد از این شدت برهد . و دیگر نفوس اندر این عالم همی مانند تا آنگاه که همه نفسها اندر هیکل مردی بعلم فلسفه ازین راز آگاه شوند و قصد عالم خویش کنند و همه بکلیت آنجا باز رسند . آنگاه این عالم بر خیزد و هیولی از این بند گشاده شود ٦ همچنانکه اندر ازل بوده است

## ٢

کتاب زاد المسافرین لئمر خسرو، ص ٣١٨ - ٣١٩

٣١ و دیگر فرقه گفتند که نفس بر هیولی بنادانی و غافل خویش فتنه شد است و از عالم خویش بیفتاد است و اندر هیولی آویختست تا

(٢) بلم وحکت ک — (٩) بنادانی و فاعلی ب — (١٠) آویختست بآرزوی

## الترجمة

طاله وصار قليل الاضطراب وكسب المعرفة فقد تخلص من تلك الشدة . وأما النفوس الأخرى فتبقى في هذا العالم إلى أن تنبته جميع النفوس التي في هياكل الأدميين بعلم الفلسفة إلى ذلك السرّ وتقصد إلى طالها وترجع هناك بكليتها . إذ ذل فسيرتفع هذا العالم وتنطلق الهیولی من قیدها كما كانت في الأزل

وقالت فرقة أخرى : أن النفس افتتحت بالهیولی بسبب جهلها وغفلتها فبسطت من طالها وتملتت بالهیولی لکن تجد تعریباً من شهوة اللذات الجسدية (\*). ( وقالوا : ) أن للنفس طالاً غیر هذا

(\*) وفي نسخة ب : وتملتت بالهیولی من أجل شهوتها إلى اللذات الجسدية



- از آرزوی لذات جسمانی بهره یابد. و مر نفس را عالمی هست جز این عالم، ولیکن | چون با هیولی ییامیخته است مر عالم خویش را ۳۱۸  
فراموش کرد است. و یاری سبحانه مر عقل را فرستاد است اندر ۳  
این عالم تا مر نفس را آگاه کند که این که می کند خطاست و مر  
او را از عالم او یاد دهد تا دست ازین عالم کوتاه کند و بعالم خویش  
باز گردد. و گفتند این گروه که حکمت رهنماست مر نفس را ۶  
سوی سرای او، و هر که حکمت ییاموزد نفس او ازین خطا آگاه  
شود و بسرای خویش باز گردد و بنعمت ابدی رسد. ولیکن نفس  
تا بعلم حکمت نرسد ازین راز آگاه نشود و از فتنه بودن بر هیولی ۱  
نرهد. و علت پیوستن نفس بجسم مر زندگی و ارادت و غفلت نفس  
را نهادند این گروه

لذات جسمانی و مر نفس را ب — (۲) یاوخته ك — (۱) تا یلم فلاسفه ب —  
(۱۰) و غفلت : سقط ك

### المرحمة

العالم إلا أنها لما امتزجت (\*) بالهولی نسبت عالمها فأرسل الباری سبحانه العقل فی هذا العالم  
لیخیر النفس بأن ما فعلته خطأ ولیدکرها بعالمها حتى تکف عن هذا العالم وترجع إلى عالمها .  
وقالت هذه الطائفة ان الحکمة هی المرشد للنفس نحو مرقها وان کل من تعلم الحکمة تتبیه  
نفسه إلى ذلك الخطأ وترجع إلى مرقها وتصل إلى التمام الأبدی . ولیکن قبل أن تصل النفس إلى  
علم الحکمة (\*) لا تتبیه إلى هذا السر ولا تتخلص من اقتنائها بالهولی . وأما علة تعبت النفس  
بالجسم فقد وضعتها تلك الطائفة فی حیاة النفس وفی إرادتها وغفلتها

(\*) فی ك : لما تملقت

(\*) فی ب : إلى علم الفلاسفة

## ٣

مناظرات فخر الدين محمد بن عمر الرازي وهو تأليف يحتوي على ست عشرة مناظرة جرت بينه وبين علماء في بلاد ما وراء النهر ، طبع هذا الكتاب في مطبعة دائرة المعارف العثمانية بميصر آباد الدكن ١٣٥٥ هـ على حسب نسخة محفوظة بالمكتبة الأصفية (= ص ) ، واعتمدنا منه على نسخة أخرى محفوظة بالخزانة التيمورية بدار الكتب المصرية تحت رقم ١٣٠ معالم (= ت ) (\*)

وفي المناظرة الأخيرة ( ص ٣٩ من الطبعة ) رد فخر الدين على رجل فيلسوف من سمرقند اسمه الفريد الفيلاي يفتخر بتصنيف كتاب في حدوث العالم او حدوث الأجسام وفي اثباتها ذكر مذهب محمد بن زكرياء الرازي في الخلق

فقلت يا سبحان الله القول بأن الجسم قديم محتمل وجهين : الأول أن يقال الجسم في الأزل كان متحركا وهو قول أرسطوطاليس وأتباعه والثاني أن يقال الجسم في الأزل كان ساكنا ثم تحرك . فهب أنك أبطلت القسم الأول كما هو مذهب أرسطوطاليس وأبي علي إلا أن بمجرد إبطال ذلك القسم لا يثبت حدوث الجسم ، فما الدليل على فساد القسم الثاني وهو القول بأن تلك الأجسام كانت ساكنة ؟ فقال الفريد الفيلاي إني لا أتكلم في هذه المسألة إلا مع أبي علي فلما أبطلت قوله بالحركات الأزلية كفاني ذلك في إثبات حدوث الأجسام . فقدت له فإذا جاءك محمد

(٤٢) (٤) 'ارسطوطاليس' ت — (٣) في الأزل : سقطت — (٤) الا إن : سقطت — لا يثبت حدوث ت — (٥) الدليل على جواب ت — (٧) كفاني تلك ص

- ابن زكرياء الرازي وقال اشهدوا علىّ بأنّي لا أعتقد كون الأجسام متحركة في الأزل بل أعتقد أنها كانت ساكنة في الأزل ثم انها تحركت فيما لا يزال ، فكيف تبطل قوله وبأى طريق تدفع مذهبه ؟ فأصرّ الفيلافي على قوله اني لا ألزم إقامة البرهان على حدوث الأجسام وإنما ألزم إبطال قول أبي علي . فقلت فملى هذا الطريق لا يكون هذا البحث بحثا علميا عقليا وإنما هو نوع من أنواع المجادلة مع إنسان معين على قول معين ١٢

## ٤

أجوبة الشيخ الرئيس أبي علي بن سينا عن مسائل أبي الرمان البيروني ، الجواب عن المسألة الثانية ( مجموعة جامع البائع لمرها الشيخ محي الدين صبرى الكردى بمطبعة السعادة بمصر سنة ١٣٣٠ هـ ، ص ١٢٦ - ١٢٧ )

## المسألة الثانية

- لم جعل أرسطوطاليس أقاويل القرون الماضية والأحقاب السالفة في الفلك ووجودهم إياه على ما وجدته عليه حجة قوية ذكرها في موضعين من كتابه على ثبات الفلك ودوامه ؟ ومن لم يتعصب ولم يصرّ على الباطل تحقق أن ذلك غير معلوم ولا نعلم من مقداره إلا أقل مما يذكره أهل الكتاب بكثير ، وما يحكى عن الهند وأمثالهم من الأمم فهو ظاهر البطلان عند التحصيل لتماقب الحوادث على مكان المعمور من الأرض إما جملة وإما نوبا . وأيضا فإن حال الجبال كلها كذلك في القدم وشهادة الأحقاب يمثل تلك الشهادة مع ظهور الحدث فيها

- ١ الجواب

يجب أن تعلم أن ذلك ليس منه بإقامة البرهان وإنما هو شيء أتى به في خلال

- السلام ، على أنه ليس الأمر في السماء كالأمر في الجبال . فإن الأمم وإن شاهدت  
 ١٢ الجبال محفوظة في كليتها فلم تمر عن اختلافات العوارض في جزئياتها من انحطام  
 بعضها وتراكم بعضها على بعض وانهدام أشكالها وما هو أيضاً فوق هذا مما يذكره  
 افلاطون في كتبه في السياسات وغيرها . وكأنك أخذت هذا الاعتراض عن يحيى  
 ١٥ النحوى المموء على النصارى بإظهار الخلاف لأرسطوطاليس في هذا القول ، ومن نظر  
 إلى تفسيره لآخر الكون والفساد وغيره من الكتب فما عسى يخفى عليه  
 موافقته لأرسطوطاليس في هذه المسألة . أو عن محمد بن زكرياء الرازى المتكلف  
 ١٨ الفضولى في شروحه في الإلهيات وتجاوز قدره في بطل الجراح والنظر في الأبوال  
 والبرازات \* لا جرم فضح نفسه وأبدى جهله فيما حاوله ورامه . . .

---

( ١٨ ) في الطبعة : بطل الجراح

---

\* أشار على بن زيد البيهقي في كتاب بحمة صوان الحكمة ( نهره محمد شفيق ، لاهور  
 ١٩٣٥ ) ص ٨ الى هذه الجملة قائلاً : « وقال أبو علي بن سينا في حقه هو المتكلف الفضولى  
 الذى من شأنه النظر في الأبوال والبرازات ، وقد صدق لأنه ( اى الرازى ) بلغ الغاية في المعالجات  
 الطبية وتكلم بالموراء والخبائث فيما سوى ذلك » . راجع أيضاً من فوق ص ١٦٩ تعليق ٥

## المناظرات بين أبي حاتم الرازي وأبي بكر الرازي

مقتبسة من كتاب أعلام النبوة لأبي حاتم الرازي

هو أبو حاتم أحمد بن حمدان بن أحمد الورسني أو الورسني المتوفى سنة ٣٣٢هـ<sup>(١)</sup>، كان من كبار دعاة الإسماعيلية واشتهر بدعوته إلى المذهب الفاطمي ولعب دوراً عظيماً في الشؤون السياسية في طبرستان وفي أذربيجان وفي الديلم ولا سيما في أصفهان والري حتى استجاب له جماعة من كبار الدولة مثل أسفار بن شيرويه ومرداوج القائد وغيرها . وقد ذكره عبد القاهر البغدادي في كتاب الفرق بين الفرق<sup>(٢)</sup> ونظام الملك في سياستنامه<sup>(٣)</sup> وابن النديم في فهرسته<sup>(٤)</sup> وابن حجر السقلافي في لسان الميزان<sup>(٥)</sup>

أما تأليفاته فقد بقي بعضها الى اليوم في خزائن الطائفة الإسماعيلية البهروية في الهند<sup>(٦)</sup> ومن أهمها كتاب أعلام النبوة الذي نحن بصدد . وقد أطلعني صديق الدكتور حسين الهمداني نزيل بمباي على نسخة مخطوطة منه وهذه النسخة تحتوي

(١) لم يذكر هذا التاريخ الا في كتاب لسان الميزان

(٢) ص ٢٦٧

(٣) ص ١٨٦ من نسخة G. Schefer

(٤) ص ١٨٨ س ١٣ و ص ١٨٩ س ٢١

(٥) ج ١ ص ١٦٤

(٦) W. Ivanow, *A Guide to Ismaili Literature*, London راجع

1933, p. 32.

على ٢٨٠ ص وهي في غاية الصحة وإن كانت حديثة النسخ (سنة ١٣٠٦ هـ) ، واستطعت مقابلة بعض أجزائها الأولى بنسخة أخرى جاءتني أيضاً من الهند يردّ أبو حاتم في كتاب أعلام النبوة على فيلسوف طبيب معاصر له أنكر النبوات ونقض الأديان وقال في فلسفته الإلهية بقدّم الحسنة . ويظهر أن هذا الشخص المسمى بالملحد هو محمد بن زكرياء الرازي غير أن مقدمة الكتاب التي لا بدّ أن ذكر أبو حاتم فيها اسم خصمه قد سقطت من النسخ المخطوطة بفقدان الصفحة الأولى منها مما يشككنا في نسبة الفصول المذكورة باسم الملحد الى الرازي . على أن داعياً اسماعيلياً آخر أعنى الداعى أحمد بن عبد الله حميد الدين الكرمانى الذى عاش في آخر القرن الرابع (١) يخبرنا في كتابه الأقوال الذهبية (٢) أن « الشيخ أبا حاتم الرازي في كتابه المعروف بأعلام النبوة ردّ على محمد بن زكرياء الرازي » وذلك عند اجتماعهما في مجلس بالرى في أيام مرداوج

وذكر الداعى الاسماعيلى الهندى إسماعيل بن عبد الرسول الأجبني المعروف بالمجدوع (٣) (توفى حوالى سنة ١١٨٣ هـ) كتاب أعلام النبوة في فهرسته للكتب الاسماعيلية التي كانت معروفة في زمانه في خزائن الهند وحلل موضوعاته المتفننة تحليلًا لا بأس به وأشار الى خصم أبي حاتم فيه بعبارة الملحد بحسب مما يدلنا على أن الصفحة الأولى أو مقدمة الكتاب كانت قد ضاعت في زمانه كما أنها عديمة في النسخ الحديثة . قال إسماعيل المجدوع :

« ومنها كتاب أعلام النبوة لسيدنا أبي حاتم الرازي أطى الله قدسه . في ابتداء الكتاب فصول في ذكر ما جرى بينه وبين الملحد الذى ناظره في أمر النبوة في

(١) راجع من فوق ص ٧ وما يليها

(٢) راجع ابتداء القطعة الثانية ( ص ٣١٣ ) وكذلك من فوق ص ١٠ س ٩ حيث طبعنا مقدمة كتاب الأقوال الذهبية

(٣) راجع Ivanow ص ٧٣

جلس تارة بعد تارة . وذلك قول الملحد من أين أوجبتم أن الله اختص قوماً بالنبوة دون قوم وفضلهم على الناس ومن أين أجزتم في حكمة الحكيم أن يختار لهم ذلك ويؤكد بينهم المداوة ويكثر المحاربات ويملك بذلك الناس . فأجابه في ذلك ورد عليه وفي غيره من قوله بقدم الخمسة الباري والنفس والهيولى والمكان والزمان . ثم فصول بعد ذلك في الرد على ما ذكره أيضاً في كتابه واحتج به من قوله أن أهل الشرائع أخذوا الدين عن رؤسائهم بالتقليد ودفعوا النظر والبحث عن الأصول ، وطعنه فيما أتى من الروايات أن الجدل في الدين والمراء فيه كفر ، ومن عرض دينه للقياس لم يزل الدهر في التباس ، ولا تفكروا في الله وتفكروا في خلقه ، والقدر سر الله فلا تخوضوا فيه ، وإياكم والتمعق فإن من كان قبلكم هلك بالتمعق ، وغير ذلك من أشباهه وما شاهده من الاختلاف بين قوم كل نبي مما احتج به على دفع النبوة . ثم نكت فيما اختص به محمد صلى الله عليه وآله من مكارم الأخلاق وكذلك موسى وعيسى صلوات الله عليهما قبله ، ثم فصول في ذكر شيء من كلام الأنبياء في كتبهم ورسومهم مما يختلف ألفاظها ويتفق معانيها وما دلوا عليه وأمروا به من البحث عن معاني كلامهم المرموزة ليظهر صدقهم ويحول ما يدعيه الملحدون عليهم من اختلافهم وتناقض كلامهم . ثم فصول في ذكر شيء من اختلاف الفلاسفة وتناقض كلامهم وأقوالهم الشنيعة القبيحة والكشف عن المحالات والخرافات التي ابتدعوها وغير ذلك من أشباهه . ثم فصل في الرد على الملحد فيما قاله في باب المعجزات وضعف فيه حجج من ادعى المعجزات للأنبياء عليهم السلام ، وفيه ذكر بعض دلائل محمد صلى الله عليه وآله من الكتب المنزلة ومعجزاته التي ليس بوسع البشر أن يأتوا بمثله إلا بتأييد من الله عز وجل ، وبيان ما في القرآن من المعجز العظيم حتى يعلم الملحد أنه لا يقدر أهل الأرض أن يأتوا بمثله . ثم فصل في الرد عليه أيضاً في ادعائه أن الفلاسفة استدرکوا هذه العلوم يعني ما في كتب الطب من معرفة طبائع العقاقير

والخصوصات التي فيها ومعرفة حركات الفلك والكواكب وحساب النجوم وغير ذلك من علم الهندسة ومعرفة مقدار عرض الأرض وطولها ومسافة ما بين السموات وغير ذلك من أشباهها بآرائهم واستنبطوها بدقة نظرم وألهموا ذلك بلطافة طبعهم ، فردّ قدّس الله روحه عليه في ذلك وثبت أن جميع العلوم الدينية والمنافع الدنيوية مأخوذة عن الأئمة والأنبياء عليهم السلام ومنسوبة إليهم »

هذا ونحن ننشر فيما يلي نص المناظرات الواردة في أول كتاب أعلام النبوة وننبه بما ذكره حميد الدين الكرمانى في كتاب الأقوال الذهبية من « الجواب عما أهدى أبو حاتم الجواب عنه من سؤال ابن زكرياء الرازى » في أثناء تلك المناظرات. أما ردود أبي حاتم على كتاب الرازى في النبوات وهى موضوع بقية كتاب أعلام النبوة فسننشرها في الفصل التالى إن شاء الله



## ١

كتاب أعلام النبوة لأبي حاتم الرازي ص ١-٢٤ (= خ) ، وقابلنا به النص الوارد في كتاب  
الانوار الذهبية للكرماني (= ك) وهو يصل إلى ص ٢٩٩ ص ٧ (\*)

وفيا جرى بيني وبين الملحد أنه ناظرني في أمر النبوة وأورد كلاماً نحو  
ما رسمه في كتابه الذي قد ذكرناه

فقال: من أين أوجبت أن الله اختص قوماً بالنبوة دون قوم وفضلهم على  
الناس وجعلهم أدلة لهم وأحوج الناس إليهم؟ ومن أين أجزتم في حكمة الحكيم  
أن يختار لهم ذلك ويُشلي بعضهم على بعض ويؤكد | بينهم العداوات ويكثر  
المحاربات ويهلك بذلك الناس!

قلت: فكيف يجوز عندك في حكمته أن يفعل؟

قال: الأولى بحكمة الحكيم ورحمة الرحيم أن يُليهم عباده أجمعين معرفة  
منافعهم ومضارهم في عاجلهم وآجلهم ولا يفضل بعضهم على بعض فلا يكون  
بينهم تنازع ولا اختلاف فيهلكوا . وذلك أحوط لهم من أن يجعل بعضهم  
أئمة لبعض فتصدق كل فرقة إمامها وتكذب غيره ويضرب بعضهم وجوه بعض  
بالسيف ويعم البلاء ويهلكوا بالتعادي والمجازبات . وقد هلك بذلك كثير من  
الناس كما نرى

قلت: ألسنت تزعم أن الباري جلّ جلاله حكيم رحيم؟

قال: نعم

(٤) وجعلهم أئمة لهم ك — في حكمته ك — (٩) ولا يفضل ك: فلا يفضل خ —  
(١٠) تنازع واختلاف ك — (١٢) ويهلكون ك — والمحاربات ك — (١٤) جل وتعالى ك

(\*) كنت قد نشرت هذا الفصل في مجلة *Orientalia* ج ٥ (١٩٣٦) ص ٣٨ وما يليها،  
وأعيدته هاهنا مصححاً

قلت : فهل ترى الحكيم فعل بخلقه هذا الذي تزعم أنه أولى بحكته ورحمته ، وهل احتاط لهم فألمهم الجميع ذلك وجعل هذه الهيئة عامة ليستغنى الناس بعضهم ٣ عن بعض وترتفع عنهم الحاجة إذ كان ذلك أولى بحكته ورحمته ؟

قال : نعم

قلت : أوجدني حقيقة ما تدعى ! فإننا لا نرى في العالم إلا إماماً ومأموماً ٦ وعالماً ومتعلماً في جميع الملل والأديان والمقالات من أهل الشرائع وأصحاب الفلسفة التي هي أصل مقالاتك ، ولا نرى الناس يستغنى بعضهم عن بعض بل كلهم يحتاجون بعضهم إلى بعض غير مستغنين بإلهامهم عن الأئمة والعلماء ، ٣ لم يلهموا ما ادعت من منافعهم ومضارهم في أمر العاجل والآجل بل أخرجوا إلى علماء يتعلمون منهم | وأئمة يقتدون بهم وراضة يروضونهم . وهذا عيان لا يقدر على دفعه إلا مباحث ظاهر البهت والعناد . وأنت مع ذلك تدعى أنك ١٢ قد خصصت بهذه العلوم التي تدعيها من الفلسفة وأن غيرك قد حُرِمَ ذلك وأُخْرِجَ إليك وأوجبت عليهم التعلم منك والافتداء بك

قال : لم أخص بها أنا دون غيره ، ولكنني طلبتها وتوانوا فيها . وإنما ١٥ حُرِمُوا ذلك لإضرارهم عن النظر لا لنقص فيهم . والدليل على ذلك أن أحدهم يفهم من أمر معاشه وتجارته وتصرفه في هذه الأمور ويهتدي بحياته إلى أشياء تُدقُّ عن فهم كثير منا ، وذلك لأنه صرف همهته إلى ذلك . ولو صرف همهته إلى ١٨ ما صرفت همهتي أنا إليه وطلب ما طلبت لأدرك ما أدركت

قلت : فهل يستوى الناس في العقل والهمة والفضيلة أم لا ؟

قال : لو اجتهدوا واشتغلوا بما يُعينهم لاستووا في الهمم والعقول

(١) الحكيم الرحيم ك — (٢) يستغنى الناس بها ك — (٩) لم يلهموا على ما ك —

(١٠) يروضونهم ك — (١٤) أنا بها ك — (١٨) وطلب ما طلب غيره ك —

(٢٠) بما يعينهم ك

قلت : كيف تُجيز هذا وتدفع العيان ؟ ولأننا نرى ونعاين أن الناس على طبقات وتفاوت مراتب ولست تقدر على دفع ما اتفق الناس عليه أن يقولوا : فلان أعقل من فلان وفلان عاقل وفلان أحق وفلان أكيس من فلان وفلان ٣ كئيس وفلان بليد وفلان لطيف الطبع وفلان غليظ الطبع وفلان فطن وفلان غبي . ومن دفع هذا فقد كابر وعاند . وإذا ثبت هذا فقد وقعت الخصوصية . وقد علمنا أن الأحق البليد الطبع الغبي لا يدرك بفطنته ونظره ما يدركه العاقل ٦ الكئيس الفطن اللطيف | الطبع من العلوم الدقيقة والجليلة في باب المعاش والصناعات التي ذكرت أن الناس اشتغلوا بها عن النظر في العلوم الدقيقة وأنهم بلغوا في تلك الصناعات ما يصدق عن أفهامنا . والناس في ذلك أيضاً يتفاوتون ٩ في المراتب والطبقات ويتفاضلون في كل صناعة . وفي كل طبقة من الناس فاضل ومفضول وعالم ومتعلم ولا نرى أحداً يدرك شيئاً من الأمور بفطنته وكيسه وعقله إلا بمتعلم يرشده ومعاون يرجع إليه ثم يتحدث على مثاله ويبنى عليه أمره . وهذا ما لا مزية فيه ولا يقدر أحد على دفعه . وإذا ثبت هذا فقد جاز أن يقع التفاضل في الناس والتفاوت في مراتبهم كما قد أجزت لنفسك ما تدعيه أنك أدركت من علوم الفلسفة بالعقل الكامل والهمة البعيدة والطباع التامة ١٥ ما لا يقدر على بلوغه من ناقص العقل متخلف في الهمة ولا يتعلمه وإن علم ولا يتوجه له وإن هدى إليه لبلادته وقصان طباعه . وهذا موجود في جنة الناس أن البليد الجاف لا يبلغ معرفة ما يبلغه الفطن ولا يطيقه وإن تكلف واجتهد فيه . وإذا وجب هذا وثبت أن تختلف أحوال الناس في العقل والكيس والفطنة فقد وجب أن يحوج بعضهم إلى بعض وأن يتعلم بعضهم من بعض ١٨

(٢) عليه الناس ك — (٤-٥) وفلان عي ك — (٦) المي ك — (٨-٩) وانهم قد بلغوا ك — (٩) يدق أفهامنا عنها ك — (١٢) ومعاون ك : وقانون خ — (١٣) فهذا ك — (١٥) والطبع التام ك — (١٨) بمعرفته ما ك — (١٩) فإذا ك

فيكون فيهم عالم ومتعلم وإمام ومأموم في جميع الأسباب في الدين وفي الأمور  
الديناوية كما نشاهده عياناً . | وقد انتقض قولك انه لا يجوز في حكمة الحكيم  
٣ ورحمة الرحيم أن يجعل الناس بعضهم أئمة لبعض وأنه يجب أن يلهم عباده  
أجمعين معرفة منافعهم ومضارهم في عاجلهم وآجلهم وأن لا يُخرج بعضهم إلى  
بعض ، وزعمت أن ذلك أحوط لهم وأولى بحكمته . وإن هذا غير موجود في  
٦ جبلة الناس ونزى الحكيم الرحيم قد فعل بعباده خلاف ما تدعيه أنه أحوط لهم  
وأنه أولى بحكمته ، إلا ما نجد في طبائعهم من تساويهم في أشياء طُبِعوا عليها كما  
طُبِع عليها سائر أصناف الحيوان من البهائم والسباع والطيور ودواب الماء وجميع  
٩ الأجناس من طلب الغذاء والتناسل وألهمت معرفة ما لها من المنافع والمضار  
في ذلك . فكل جنس من الحيوان لا تفاضل فيها ولا درجات بينها بل استوت  
في ذلك وهي مطبوعة عليه فلا درجات بينها ولا مراتب لأنها ليست بمأمورة  
١٢ ولا منيية ولا مستعبدة ولا مكلفة ولا مثابة ولا معاقبة ومن أجل ذلك  
لا درجات بينها . وخص البشر بأن يكون فيهم عالم ومتعلم وإمام  
ومأموم وفاضل ومفضول ليقوم الأمر والنهي وتظهر الطاعة والمعصية  
١٥ وثبت الاستعباد ويقع الثواب والعقاب على حسب ما يكون من أعمالهم  
باختيار لا بإجبار . وهذا أوجب في حكمة الحكيم ورحمة الرحيم من أن  
يكون سبيل البشر سبيل البهائم وسائر الحيوان . وليس يخلو الأمر من إحدى  
١٨ ثلاث خلال : إما أن تقول أن الحكيم ترك ما ادعيت أنه أولى به في حكمته ورحمته  
وأنه أعم نفعاً لبريئته وأحوط لهم | فلم يفعله بهم وهو يقدر عليه — فإن الذي  
تدعيه من هذا الباب هو معدوم في العالم — وأنه فعل بهم ما هو أعم ضرر

(٢) لشاهدك — (٤) اجمعين : سقط خ — معرفة مضارهم ومنافعهم ك — (٧) في  
طبائعهم ك — (١٠) وكل جنس ك — (١٢) ولا مستعبدة : سقط خ — فمن أجل ك —  
(١٨) ثلاث خصال ك

- وأقرب إلى هلاكهم على زعمك فيكون قد فعل ما لا توجه الحكمة والرحمة ،  
 فإننا نراه قد فعل بهم هكذا من إحواج بعضهم إلى بعض ، أو تقول أراد ذلك  
 وأحبه فلم يقدر عليه فلزمه العجز ، أو تقول إن الأولى بحكته ورحمته ما قد  
 فعله بهم على نحو ما اذعنناه ، فارجع عن أصلك وتدع اعتقادك السقيم ودعواك  
 البشعة التي قد نقضتها على نفسك حين زعمت أنك أدركت بفطنتك ودقة  
 نظرك ما لم يدركه كثير من الفلاسفة القدماء وهم كانوا لك أئمة وفي أصولهم  
 نظرت وكتبهم درست وبها استدركت ما تدعيه . فرة تزعم أنه لا يجب أن  
 يكون الناس أئمة بعضهم لبعض وأنه يجب أن يتساؤوا فلا يحوج بعضهم إلى  
 بعض ، ثم تنقض على نفسك كما قد أجزت أن تتفاوت مراتب الفلاسفة حتى  
 يدرك بعضهم ما لا يدركه البعض وأن يكون بعضهم أئمة لبعض ، كما اتفقت  
 عليه الفلاسفة أن افلاطون كان إماماً لأرسطاطاليس وأن أرسطاطاليس كان  
 تلميذاً له وكما ادعت أنهم قد نقصوا عن مرتبتك حين أدركت ما تدعي أنهم لم  
 يدركوه من الصواب الذي زعمت أنهم أخطأوا فيه وأنه واجب عليهم الرجوع  
 إلى قولك والاعتداء بك . أوليس قد | أثبت بهذه الدعوى المراتب والدرجات  
 وأثبت أن يكون في الناس عالم ومتعلم وإمام ومأموم وأن بعضهم تعجز فطنته  
 عن فطنة غيره وإن اجتهد ؟ أوليس قد انكسر عليك قولك الأول ؟ ولمعمرى  
 أن هذا هو أشبه بالصواب وأثبت . وإذا ثبت هذا وجاز أن يكون في الناس  
 عالم ومتعلم وإمام ومأموم وأن تكون فيهم مراتب ودرجات جاز أن يختص  
 الله بحكته ورحمته قوماً ويصطفيه من خلقه ويجعلهم رسلاً إليهم ويؤيدهم  
 ويفضلهم بالنبوة ويعلمهم بوحى منه ما ليس في وسع البشر أن يعلموه ليعلموا  
 الناس ويرشدوهم إلى ما فيه صلاح أمورهم ديناً ودنياً ويسوسوا الخلائق بمنزل ما

(١) قد فعل خلاف ما يوجهه ك — (٧) ما تدعيه : إلى هاهنا انتهت رواية ك

نرى من هذه السياسة العجيبة التي يرتاض عليها الخاصّ والعامّ والعالم والجاهل والكيس والبليد ويستقيم أمر العالم بهذه السياسة التي نشاهدها بالشرائع التي شرعوها واستغنى بها البليد الغليظ الطبع عن النظر في دقائق العلوم الفلسفية التي يتحيزون فيها وتبرع عقولهم ويمجزون عن ضبطها وإن اجتهدوا . فأى الأمرين أولى بحكمته ورحمته وأوجب عليك أن تأخذ به : أن يختصك بهذه الفضيلة التي ادّعيها لنفسك ونقضت بها دعواك الأولى فتثبت دعوى من يقول بأنّ في العالم إماماً | ومأموماً وعالمًا ومتعلماً ؟ أو دعواك الأولى أنه لا يجوز في حكمته أن يكون في العالم إمام ومأموم وعالم ومتعلم ؟ فأختر أيهما شئت . فإن اخترت هذه الدعوى بطلت دعواك وانكسرت عليك وأنت نقضت عليك نفسك . وإن اخترت الأخرى وأجزت في حكمة الحكيم أن يختصك بهذه الفضيلة دون غيرك وأن يُحوّج الناس إليك وإلى التعلّم منك فلم أنكرت أن يختار عزّ وجلّ رسلاً ويختصهم بالنبوة ويجعلهم أئمةً للناس ويُحوّج الناس إليهم وإلى التعلّم منهم ليكونوا ساسةً للناس في أوّلاهم وقادة لهم في أمر دينهم كما نرى أنه قد فعله ؟ ولمّ جاز أن يفيض عليك نعمته فيجعلك إماماً للناس وأنت لا تقدر على سياسة رجلين ولم يجز أن يفيض على أنبيائه الذين اصطفاهم وجعلهم أئمةً للناس حتى ساسوا العالم بأبنية شرائعهم وأحكامهم ؟

فهذا ما جرى في هذه مسألة ، وإن كان الكلام يزيد وينقص والالفاظ تختلف كان جملة ومعانيه ما قد ذكرته . وقد كان ادّعى في غير هذا المجلس ما احتججتُ به أنه أدرك من العلوم ما لم يدركه من تقدّم من الفلاسفة إلى غير ذلك ممّا قد ذكرته من دعاويه

وطالبته في مجلس آخر وقلت له : أخبرني عن الأصل الذي تعتقده من القول بيقدم الحسنة : الباري | والنفس والهوى والمكان والزمان أهو شيء

واقفك عليه القدماء من الفلاسفة أم خالفوك فيه ؟  
 قال : بل للقدماء في هذا أقوال مختلفة ، ولكنني استدركت هذا بكثرة  
 البحث والنظر في أصولهم فاستخرجت ما هو الحق الذي لا مدفع له ولا  
 يحصى عنه

قلت : فكيف عجزت فطن هؤلاء الحكماء واختلفت أقاويلهم وكانوا  
 بزعمك مجتهدين قد صرفوا همهم إلى النظر في الفلسفة حتى أدركوا العلوم اللطيفة  
 وصاروا فيها علماء وقادة ، وأنت تزعم أنك أدركت ما لم يدركوا بكثرة نظرك  
 في رسومهم وكتبهم وهم لك أئمة وأنت لهم تبع لأنك درست رسومهم ونظرت  
 في أصولهم وتعلمت من كتبهم . فكيف يجوز أن يكون التابع أعلى من المتبوع  
 والمأموم أتم في الحكمة من الإمام ؟

قال : أنا أورد عليك في هذا ما تعلم أن الأمر كما ذكرته وتعرف الصواب  
 من الخطأ في هذا الباب . اعلم أن كل متأخر من الفلاسفة إذا صرف همه إلى  
 النظر في الفلسفة وواظب على ذلك واجتهد فيه وبحث عن الذي اختلفوا فيه  
 لدقته وصعوبته علم علم من تقدمه منهم وحفظه واستدرك بفضته وكثرة  
 بحثه ونظره أشياء آخر ، لأنه مهو بعلم من تقدمه وفطن لفوائد آخر واستفصلها  
 إذ كان البحث والنظر | والاجتهاد يوجب الزيادة والفضل

قلت : فإن كان الذي استدركه المتأخر خلافاً على من تقدمه كما خالفت  
 أنت من تقدمك فإن الخلاف ليس بفائدة بل الخلاف شر وزيادة في العمى  
 وتقوية للباطل ونقض وفساد ، ونحن نجدكم لم تردادوا بكثرة البحث والنظر  
 بأرائكم إلا اختلافاً وتناقضاً . فإذا شرطت على نفسك أن المتأخر يدرك ما لم  
 يدرك المتقدم كما زعمت أنك أدركته وأوردت الخلاف على من تقدمك  
 لا تأمن أن يحى بعدك من يجتهد فربما اجتهد فيعلم ما قد علمت ويستفضل

ويدرك بقطبته واجتهاده ونظره ما لم تدركه أنت وينقض ما حكمت به ويخالفك في أصلك كما نقضت على من تقدمك وخالفته في أصله حين ادعتي قديم خمسة وزعمت أن من تقدمك قد أخطأ حين خالفك وكما قد خالف بعضهم بعضاً . وعلى هذه الشريعة فإن الفساد قائم في العالم والحق معدوم أبداً والباطل منتظم . والذين خالفوك قد مضوا على الباطل والضلال لأن الخلاف باطل والخطأ ضلال . ويلزمك أيضاً على هذه الشريعة أن تمضي على الباطل والضلال إذ كان الذي يحجى بعدك يأتي بفائدة ويصيب ما لم تُصِبْه على قياس قولك

٩ قال : ليس هذا باطلاً ولا ضلالاً لأن كل واحد منهما مجتهد . فإذا اجتهد وشغل نفسه بالنظر | والبحث فقد أخذ في طريق الحق لأن النفس لا تصفو ١١ من كدورة هذا العالم ولا تتخلص إلى ذلك العالم إلا بالنظر في الفلسفة . فإذا نظر فيها ناظرٌ وأدرك منها شيئاً ولو أقلّ قليل صفت نفسه من هذه الكدورة وتخلصت . ولو أن العامة الذين قد أهلكوا أنفسهم وغفلوا عن البحث نظروا فيها أدنى نظر لكان في ذلك خلاصهم من هذه الكدورة وإن أدركوا القليل من ذلك ١٥

قلت : أليس أوجبت أن النظر في الفلسفة هو الوصول إلى الحق والخروج عن الباطل ؟  
١٨ قال : نعم

قلت : فقد زعمت أن الناس هلكوا بالتماعى والاختلاف ، فعلى زعمك لا يزداد من ينظر في الفلسفة إلا هلاكاً لأنك قد أقررت أن للفلاسفة أقاويل مختلفة وأن الذي تعتقده خلاف ما كان عليه من تقدمك وألزمت على نفسك ٢١ هذه الشريعة أن الذي يحجى بعدك يجوز أن يخالفك ويخالف غيرك . فعلى هذه



الشريعة يقوى سبب الهلاك في كل يوم ويزداد الباطل والضلال  
قال : أنا لا أعد هذا باطلاً ولا ضلالاً لأن من نظر واجتهد هو المصحح  
وإن لم يبلغ الغاية على ما قد وصفته لك ، ولأن الأنفس لا تصفو إلا بالنظر  
والبحث . هذا هو جملة القول فقط

قلت : أما إذا أصررت على هذه الدعوى ورددت الحق وعاندته فأخبرني  
ما تقول فيمن نظر في الفلسفة وهو | معتقد لشرائع الانبياء هل تصفو نفسه  
وهل ترجو له الخلاص من كدورة هذا العالم ؟

قال : كيف يكون ناظر آ في الفلسفة وهو معتقد لهذه الخرافات مقيم على  
الاختلافات مُصرّاً على الجهل والتقليد ؟  
قلت : أوليس ادّعت أن من نظر في الفلسفة وإن لم يتبحر فيها ونظر فيها  
أقل قليل منها صغّت نفسه ؟

قال : نعم  
قلت : فإن هذا الذي لم يتبحر ونظر في القليل قد اقتدى بمن تقدم وقلده  
ولم يحصل إلا على الاقتداء بالخلاف وعلى التقليد . فأى خرافات أكثر  
من هذه ، وأى تقليد فوق هذا ، وأى جهل أعظم منه ؟ وأى تصفية لنفس  
هذا وعلى ماذا حصل إلا على رفض الشرائع والكفر بالله وأنبيائه ورساله  
والدخول في الإلحاد والقول بالتعطيل ! أوليس هذا أولى بأن يسمى جاهلاً  
مقلداً معتقداً للخرافات والاختلاف من جميع الناس ؟  
قال : إذا انتهى الكلام إلى هذا يجب أن يسكت

وطالبته في مجلس آخر وقلت له : أخبرني ألسن تزعم أن الحنسة قديمة

٢١

لا قديم غيرها ؟

قال : نعم

- قلت : فإننا نعرف الزمان بحركات الأفلاك وبمرّ الأيام والليالي وعدد السنين والأشهر وانقضاء الأوقات . فهذه قديمة مع الزمان أم محدثة ؟
- ٣ قال : لا يجوز أن تكون هذه قديمة لأن هذه كلها مقدرة على حركات الفلك ومعدودة بطولع الشمس وغروبها ، والفلك وما فيه محدث . وهذا قول |
- ١٣ أرسطاطاليس في الزمان وقد يخالفه غيره وقالوا فيه أقاويل مختلفة . وأنا أقول
- ٦ إن الزمان زمان مطلق وزمان محصور ، فالماثل هو المدة والدهر وهو التقديم وهو متحرك غير لايت ، والمحصور هو الذي بحركات الأفلاك وجرى الشمس والكواكب . وإذا ميزت هذا وتوهمت حركة الدهر فقد توهمت الزمان المطلق ، وهذا هو الأبدي السرمدي . وإن توهمت حركة الفلك فقد توهمت الزمان المحصور
- ١١ قلت : فأوجدني للزمان المطلق حقيقة تتوهمها . فإننا إذا رفعت حركات الفلك ومرّ الأيام والليالي وانقضاء الساعات عن الوجود ارتفع الزمان عن الوجود فلا نعرف له حقيقة . فأوجدني حركة الدهر الذي ذكرت أنه الزمان المطلق
- ١٢ قال : ألا ترى كيف ينقضي أمر هذا العالم بمرّ الزمان : طف طف طف ، هو شيء لا ينقضي ولا يفنى . وهكذا حركة الدهر إذا توهمت الزمان المطلق
- ١٥ قلت : إنما ينقضي أمر العالم بمرّ الزمان الذي هو بحركات الفلك . والعالم محدث والفلك محدث وأنت مُقَرَّبٌ بذلك . والزمان من أسباب العالم فهو محدث معه ، ومرّ الزمان وانقضاؤه مع انقضاء أمر العالم كما أن حدوثه مع حدوثه . ولا
- ١٨ نعرف للزمان حقيقة إلا ما ذكرنا من حركات الفلك والشمس وعدد السنين والأشهر والأيام والساعات . فإذا رفعت هذه عن الوجود ارتفع الزمان فلا زمان كما ذكرنا . فإما أن تجعل هذه أيضاً قديمة | مع الزمان حتى يكثر عدد الأشياء
- ١٤ القديمة ويكون الفلك وما يدبره داخلًا في هذه الجملة فيكون من ذلك الرجوع إلى القول بقدم العالم ، أو تُقَرَّرُ بأنّ الزمان محدث كما هذه محدثة ، أو توجدني

للزمان أتية غير هذه ليكون واقعاً تحت الوهم كما أنه الآن واقع تحت الوهم  
بوقوع هذه تحت الوهم . وهذه الألفاظ التي أوردتها قولك طف طف هو  
أيضاً شيء يقع عليه العدد ، ولا يقع تحت الوهم إلا من جهة النطق والعدد والنطق<sup>٣</sup>  
والعدد محدثان . وإذا كان كذلك فلم تورد بعد شيئاً حين أوردت هذه الألفاظ  
التي يستحي العاقل < من > مثلها فهايت ما تكون له حقيقة ويقع تحت الوهم !  
قال : هذا لا ينقضى القول فيه . وقد عرفت أن أرسطاطاليس كان يعتقد<sup>٦</sup>  
ما تقوله أنت وقد خولف فيه . وقول افلاطون لا يكاد يخالف ما نعتقد في  
الزمان ، وهذا عندي أصوب الأقوال

قلت : فإذا رجعت إلى التقليد وإلى الاختلاف الذي أنكرته وأقديت<sup>٩</sup>  
بافلاطون في هذا الباب وقلدته وتركت قول أرسطاطاليس وغالفته فقد سلمناه  
لك . ويلزمك أيضاً في المكان ما يلزمك في الزمان

قال : كيف ؟<sup>١٢</sup>

قلت : أخبرني عن المكان أهو محيط بالاقطار أم الاقطار محيطة به ؟

قال : بل الاقطار محيطة بالمكان

قلت : كيف لا تعد الاقطار مع الخمسة التي زعمت أنها قديمة ، لأنه إن<sup>١٥</sup>  
كان المكان قديماً فقد أوجب أن الاقطار قديمة معه !

قال : | الاقطار هي المكان والمكان هو الاقطار ، وهما شيء واحد<sup>١٥</sup>

لا فرق بينهما<sup>١٨</sup>

قلت : كيف لا يكون الفرق بينهما وكيف يكونان شيئاً واحداً وقد  
أعطيتني أن الاقطار تحيط بالمكان والمكان لا يحيط بالاقطار ! أوليس قد

فرقت بهذا القول بين المكان والاقطار ؟ ولعمري أن الصواب أن تفرق بينهما<sup>٢١</sup>  
ولكن قد اضطررت الأمر إلى أن تباهت وتقول انهما شيء واحد حين انتقض

عليك قولك بقدّم المكان دون الأقطار . فإمّا أن تجعل الأقطار الستة قديمةً مع المكان حتى يصير عدد الأشياء القديمة أحد عشر أو ترجع عن القول بقدّم المكان ٣ قال : قد اختلف قول الفلاسفة في الأقطار . فأنكر بعضهم أن تكون ستة وقالوا في هذا أقوالاً كثيرة

فلما رأيته قد فرغ إلى هذا القول يريد أن يخرج إلى كلام آخر قلت : لا نبالي اختلفوا في عددها أم اتفقوا زادوا أم نقصوا قالوا إنّ أعدادها كثيرة أو قالوا هو قطر واحد . فإنّ تلك الكثيرة أو هذا الواحد هو مع هذا المكان . فإن كان المكان قديماً فإنّ القطر قديم ، وإن كان محدثاً فالمكان محدث . ولا بدّ للسكان من الأقطار لانه إن لم تكن أقطار فلا مكان ١٨

قال : فإنّي أقول في المكان أيضاً انه مكان مطلق ومكان مضاف . والمكان المطلق مثاله مثال الوعاء الذي يجمع أجساماً ، وإن رفعت الأجسام عن الوعاء لم يرتفع الوعاء كما لو أنا رفعنا الفلك عن الوهم لم يرتفع الشيء | الذي هو فيه عن الوهم بل هو باق في الوهم ، كاللبن الذي يفرغ من الشراب فارتفع الشراب عن الوهم ولم يرتفع اللبن بقية . والمكان المضاف إنما هو مضاف إلى المتمكن ، فإذا لم يكن المتمكن لم يكن مكان . وهذا مثل العرض الذي إذا رفعته عن الوهم ارتفع الجسم كما أنك إذا رفعت الخط عن الوهم ارتفع السطح عن الوهم ١٩

قلت : فإنّ السطح من الخط وليس مثاله مثال المكان من المتمكن وإنما المثال كقولك الأوّل في الفلك . ولكن الأمر خلاف ما ذكرت أنك إذا رفعت الفلك عن الوهم لم يرتفع المكان عن الوهم بل يرتفع المكان بارتفاع الفلك عن الوهم . والذي قلت في باب اللبن والشراب هو أيضاً مثل الخط والسطح لأنّ كليهما جسمان وليس مثل المكان والمتمكن ٢١

قال : فأرجو أنّي للأقطار أنيّة يشار إليها

قلت : أَجِبْنِي هل نحن في المكان ؟

قال : نعم

قلت : فَأَشِرْ إِلَى المكان الذى نحن فيه لا يدفعه أحد ؟ ٣

قال : هذا الذى نحن فيه لا يدفعه أحد

قلت : قَوْلِكَ إِن أَشَرْتَ إِلَى الْأَرْضِ قُلْنَا هَذِهِ أَرْضٌ وَلَهَا أَقْطَارٌ ، وَإِنْ

أَشَرْتَ إِلَى الْهَوَاءِ قُلْنَا هَذَا هَوَاءٌ وَلَهُ أَقْطَارٌ ، وَإِنْ أَشَرْتَ إِلَى السَّمَاءِ قُلْنَا هَذِهِ ٦  
سَّمَاءٌ وَلَهَا أَقْطَارٌ

قال : هذه كلها متمكنة في المكان ، والمكان ليس له جرم يشار إليه

إِنَّمَا يَعْرِفُ بِالْوَهْمِ ١

قلت : وَكَذَلِكَ الْأَقْطَارُ الَّتِي تُحِيطُ بِالْمَكَانِ لَيْسَ لَهَا جَرْمٌ يشار إليه إِنَّمَا

تُدْرِكُ بِالْوَهْمِ . فَإِنْ ارْتَفَعْتَ الْأَقْطَارَ عَنْ | الْوَهْمِ ارْتَفَعَ الْمَكَانُ . فَإِذَا لَا مَكَانَ ١٧

وَلَا أَقْطَارَ وَسَيَلِمَا فِي الْوُقُوعِ تَحْتَ الْوَهْمِ سَيِلٌ وَاحِدٌ ، وَهَذِهِ الْمَسْأَلَةُ مِثْلُ ١٢  
مَا جَرَى فِي بَابِ الزَّمَانِ

قال : أَجَلٌ لِعَمْرِي ، وَالَّذِي أَقُولُهُ أَيْضاً فِي بَابِ الْمَكَانِ هُوَ قَوْلُ أَفْلَاطُونِ ،

وَالَّذِي قَدْ تَشَبَّهَتْ بِهِ أَنْتَ هُوَ قَوْلُ أَرِسْطَاطَالِيسَ . وَأَنَا فَقَدْ وَضَعْتُ فِي الْمَكَانِ ١٥  
وَالزَّمَانِ كِتَاباً ، فَإِنْ أَرَدْتَ الشِّفَاءَ فِي هَذَا الْبَابِ فَانْظُرْ فِي ذَلِكَ الْكِتَابِ

قلت : لَسْتُ أَدْرِي مَا فِي ذَلِكَ الْكِتَابِ وَلَا مَا قَالَهُ أَفْلَاطُونُ وَأَرِسْطَاطَالِيسَ ،

فَهَاتِ عَلَيَّ مَا تَدْعِيهِ بَرَهَاناً وَلَا تُحَلِّنِي عَلَى كِتَابِ ١٨

قال : هُوَ مَا قَدْ قُلْتَ لَكَ . — ثُمَّ سَكَتَ

قلت : قَدْ انْقَضَى هَذَا . أَلَسْتُ تَزْعُمُ أَنَّهُ لَا قَدِيمَ إِلَّا هَذِهِ الْخَمْسَةُ وَأَنَّ

العالم محدث ؟ ٢١

قال : نعم

قلت : وأى هذه الخمسة أحدث العالم ؟

قال : نعم

٣ قلت : تكلم في هذا الباب فإنه أنفع . فقد كثرت المطالبة من الدهرية لنا

بالعلة في حدث العالم

قال : للناس فيه أقاويل غير مُقنعة وليست عليهم حجة أو كد مما استدركته

٦ ولا تثبت لأحد حجة في ذلك دون الرجوع إلى ما أعتقده

قلت : وما تلك الحجة المُقنعة ؟

قال : أنا أقول إن الخمسة قديمة وإن العالم محدث . والعلة في إحداث العالم

٩ أن النفس اشتته أن تتجبل في هذا العالم وحرّكتها الشهوة لذلك ولم تعلم ما

يلحقها من الويال إذا تجبلت فيه واضطربت في إحداث العالم وحرّكت الهيمولي

١٨ حركات مضطربة مشوشة على غير نظام | وبجزت عما أرادت . فرحها الباري

١٢ جلّ وتعالى وأعانها على إحداث هذا العالم وحملها على النظام والاعتدال رحمة

منه لها وعلماً أنها إذا ذاقَتْ وبَالَ ما اكتسبته عادت إلى عالمها وسكن اضطرابها

وزالت شهوتها واستراحت . فأحدث هذا العالم بمعاونة الباري لها . ولولا

١٥ ذلك لَمَّا قدرت على إحداثه ولولا هذه العلة لَمَّا أحدث العالم . وليست لنا

حجة على الدهرية أو كد من هذه . وإن لم يكن هكذا فلا حجة لنا عليهم بته

لا تالاً نجد لإحداث العالم علة ثبتت بحجة ولا برهان

١٨ قلت : أمّا الحجج على الدهرية في إحداث العالم فكثيرة . ولكنها خفيت

عليك لأنّ هواك فيما تدعيه قد غلب . وإن لم يكن على الدهرية حجة في

إحداث العالم إلا ما ذكرت فقد ضعف من قال يحدث العالم — ونعوذ بالله من

٢١ ذلك — لأنّ الذي تدعيه ينكسر عليك من وجوه كثيرة

قال : ومن أين ينكسر على ؟

قلت : أخبرني أأنت تزعم أن النفس اشتبهت أن تتجبل في هذا العالم فاضطربت في إحداثه على ما حكيت من القول فأعانها البارى رحمة منه لها ؟

٣

قال : نعم

قلت : فهل عليم البارى أن يلحقها في ذلك الوبال إن تجبلت فيه ؟

قال : نعم

قلت : أليس لو لم يعاونها على إحداث هذا العالم ومنعها من التجبل فيه

١٩ كان أولى بالرحمة | لها من أن أعانها وأوقعها في هذا الوبال العظيم على زعمك ؟

قال : لم يقدر على منعها من ذلك

٩ قلت : قد ألزمت البارى العجز ؟

قال : لم ألبس به العجز

قلت : أأنت تزعم أنه لم يقدر على منعها ؟ فقولك « لم يقدر » أليس

١٢

هو عجز ؟

قال : لم أعني أنه لم يقدر لأنه عجز عن منعها ولكني أضرب لك مثلاً تعرف

منه صواب ما أوردته . إنما المثل في هذا كمثل رجل له ولد صغير يحبه ويرحمه

١٥ ويشفق عليه ويمنع منه الآفات . فتطلع ولده هذا في بستان فرأى ما فيه من

الزهر والغضارة وفي البستان شوك كثير وهوام تلسع والصبى لا يعرف

ما فيه من الآفات إنما يرى الزهرة والغضارة . فتحرّكه الشهوة وتنازعه نفسه

١٨ إلى الدخول إلى هذا البستان ووالده يمنعه لعله بما في البستان من الآفات وهو

يسكى وينزع إلى ذلك جهلاً منه بما يلحقه من الوبال من جهة الشوك والهوماء .

فيرحمه والده وهو يقدر على منعه من الدخول ولكن يعلم أنه لا ينتهى حتى

٢١ لا يدخله فتشوكه شوكه أو تلسهه عقرب فعند ذلك يتبى وتزول شهوته

وتستريح نفسه فيخلّيه حتى يدخله . فإذا دخله لسعته عقرب فرجع ثم لم تنازعه

نفسه بعد ذلك على العود إليه واستراح . فهكذا مثال النفس مع الباري جل وتعالى . وهذا معنى | قولي لم يقدر على منعها ولم ألزِمه العجز

٢٠

قلت : وهذا أيضاً منكسر من جهات

٣

قال : كيف ؟

قلت : أليس تقول أن الباري جل وعز تام القدرة ؟

قال : نعم

٦

قلت : فكيف لم يُعرف النفس ما ينالها من الوبال إذا تجبّلت في هذا العالم قبل أن تتجبل فيه وهو قادر تام القدرة ؟ فإن ذلك أتم في الحكمة وأبلغ في

الرحمة من أن ألغها في هذا الوبال الطويل هذا الدهر المديد . فإن زعمت أنه

لم يقدر أن يُعرفها إلا بعد تجبّلها في هذا العالم فقد عجزته لأن المخلوق أيضاً لا يقدر أن يُعرف الصبي إلا بعد دخول البستان . فإذا قد استوى الخالق

والمخلوق في القدرة وهذا هو العجز التام جلّ الله وتعالى عن ذلك . وإن زعمت

أنه قدر ولم يفعل فقد أدخلت النقص في رحمته وحكمته عز الله عن ذلك . وينكسر أيضاً من جهات آخر : ألسنت تزعم أن النفس كانت جاهلة بما يلحقها

من الوبال إذا تجبّلت في هذا العالم وضربت المثل بالصبي والبستان ؟

١١

قال : نعم

قلت : فقد وجدنا البستان مع وجود الصبي والصبي ينظر إليه وتُحرك الشهوة

الغريزية للدخول إليه . فهل كان العالم موجوداً مع النفس حتى تطلعت فيه

وحرّكتها الشهوة للتجبل فيه ؟ فإن زعمت أن العالم كان موجوداً مع النفس فقد

رجعت عن القول بحدث العالم لأنك زعمت | أنه موجود مع النفس والنفس

عندك أزلية قديمة . وإن زعمت أن العالم كان معدوماً فمن أين عرفت النفس

أن عالماً يكون بهذه الصفة حتى اشتت أن تتجبل فيه والنفس جاهلة بما لها من

٢١

٢١



الوبال في ذلك ، فهي أن تجعل عالماً ليس بموجود أولى . وإن زعمت أنها علمت أن عالماً يكون على هذا المثال قبل أن كان فقد قضيت على النفس بالعلم . فكيف يجوز أن تعلم أن عالماً يكون بهذه الصفة ولم تعلم ما يلحقها من الوبال لما نجّلت فيه ؟ وإن زعمت أن العالم ليس بتقديم مع النفس وأنه أحدث بعد ذلك ثم تطلعت النفس فيه فقد نقضت قولك أن علة إحداث العالم أن النفس اضطربت وحركتها الشهوة للتجّيل في هذا العالم فأعانها الباري حتى أحدثته . وفي وجه آخر : أخبرني عن هذه الحركة التي بعثت شهوة النفس على التجّيل في هذا العالم هي غريزية أم قسرية ؟ فإن ادّعت أنها غريزية فقد لزمتك أن تقول أن هذه الحركة والشهوة قديمتان مع النفس . وإذا كان كذلك فيجب أن تكون سبعة أشياء قديمة لأن الحركة والشهوة قديمتان . ويلزمتك أيضاً أن يكون العالم قديماً معها لأنه إذا كانت علة تجّيلها في العالم الحركة والشهوة وهما قديمتان فالعالم إذاً قديم مع علته لأن الطبع لا يفتر عن عمله والمعلول مضاف إلى علته . وإن زعمت أن الحركة التي بعثت الشهوة | محدثة غير طبيعية فلا بد أن تكون قسرية ولا بد من قاسر قسرها ولا يجوز أن يكون شيء قسرها إلا الباري جلّ وتعالى إلا أن تجعل القاسر لها الهوى أو المكان أو الزمان . وهذا خلف غير ممكن

قال : فإنّي أقول أن هذه الحركة ليست طبيعية ولا هي قسرية قلت : فإنّ الفلاسفة اتفقوا على أن الحركة حركتان طبيعية وقسرية ولا ثلاثة لها

قال : صدقت ، هذا قول القدماء ولكنّي قد استدركتُ في هذا شيئاً لطيفاً واستخرجت منه ما لم يسبقني إليه أحد غيري . وأنا أقول ان الحركات ثلثة طبيعية وقسرية وثلثية

- قلت : فهذه الثالثة لم نعرفها ، فعرفناها كيف تكون ؟  
 قال : أنا أضرب لك مثلاً يتصور لك وتعرف وجه الصواب فيه  
 ٣ وجرت هذه المناظرة بيني وبينه في دار بعض الرؤساء وكان ذلك الرئيس  
 قاعداً مع قاضى البلد يتناظران في أمر بينهما وهما بحيث زاهما ، وحضر هذا  
 المجلس معنا المعروف بأبى بكر حسين التمار المتطبب  
 ٦ فقال الملحد في باب المثل الذى أراد أن يثبت به الحركة الفلتية التى أبدعها :  
 هل ترى هذا القاضى قاعداً مع الأمير ؟

قلت : نعم

- ١ قال : أرايت لو أنه تناول طعاماً ريحياً فتحركت الرياح في جوفه  
 واشتدت وهو يسكها ويضبط نفسه وهو لا يرسلها حذراً من أن يكون لها  
 وقع فيفتضح ، ثم تغلبه الرياح فتغلت منه فليست هذه حركة طبيعية ولا قسرية  
 بل هى | فلتية ٢٣

قلت : ألسن تزعم أن علة الرياح التى انفلتت من القاضى هى الطعام  
 الذى تناوله ؟

قال : نعم ١٥

- قلت : إذا فيجب أن تكون لهذه الحركة الفلتية التى تزعم أنها حركت  
 شهوة النفس علة قد تقدمت الحركة حتى أحدثتها في النفس كما أن الطعام  
 ١٨ علة لهذه الرياح . وإذا كانت هنالك علة قد تقدمت فلا بد أن تكون قديمة  
 مع النفس أو أحدثها تحدث . فإن كانت قديمة معها فهى طبيعية ويجب أن تكون  
 النفس أبداً متحركة بهذه الحركة لأن الطبع لا يفتقر عن عمله ، ويجب أيضاً  
 ٢١ أن تدّرها مع هذه الخمسة التى تزعم أنها قديمة . وإن كانت هذه الحركة محدثة  
 فهى قسرية ، فمن الذى أحدثها وقر النفس عليها ؟

فلما انتهى الكلام إلى هاهنا ضحك حسين التمار شامتاً به وكان يحضر هذه  
المنظرات فيظهر الشامتة به إذا انكسر لما كان بينهما من الخلاف في قدم العالم  
وحدثه . فلما ضحك متعجباً لما أورده خجل الملحد من ضحكه وأقبل عليه ٣  
وقال له : وأى مقدار للدهرى حتى يستمزه ويضحك ويُسئ أدبه ؟ دع عنك  
الضحك وتكلم على مذهبك من القول بالدهر وقدم العالم لأعرك مقدارك  
قال له حسين التمار : الآن بعد أن اقتضحت وانكسرت ولم يقنعك حتى ٦  
ضرت القاضي فضحته عند الأمير وأوردت هذا السخف وهذه الحجة  
الباردة أقبلت تسفه على وتسريح إلى مخاصمتى ١ دعنى ومذهبي وأجب الرجل  
فليس | هذا ممّا يعينك ويخلصك من هذه الفضائح والدعاوى الباطلة التي ٤  
تُمخرق بها على الناس  
وبقيا ساعة في نحو هذا التشاتم واقطع الكلام

## ٢

كتاب الأقوال الذميمة لأحد بن عبد الله الكرمانى ، القول الأول من الباب الأول منه  
( راجع من فوق ص ١١ )

القول الأول فيما جرى بين الشيخ أبى حاتم الرازى وبين ابن زكرياء الرازى  
المتطبيب من الكلام على النبوة والامامة والجواب عما أهل أبو حاتم الجواب عنه من  
سؤال ابن زكرياء الرازى ٣

قال الشيخ أبو حاتم الرازى قدس الله روحه في كتابه المعروف بأعلام النبوة  
رداً على محمد بن زكرياء الرازى إنه اتفق اجتماعهما في مجلس بالرى فسأله محمد

المذكور وقال « من أين أوجبتهم .... وبها استدركت ما تدعيه »<sup>(١)</sup>

- تقول : إنّ هذا فصلٌ قول الشيخ أبي حاتم أحمد بن حمدان الرازي حكاية  
 ٣ عما جرى بينه وبين محمد بن زكرياء المتطبب . ولئن كان ما أورده الشيخ في الإلزام  
 لزماً أنّ لقائل من أمثال محمد بن زكرياء أن يقول : إنّ الجواب عما سألت عنه من  
 السبب الموجب في حكمة الحكيم تخصيص أنبياء بالفضيلة وإحواج الناس إليهم والأمر  
 ٦ الموجب في الحكمة تقديم إمام فيصدقه قوم ويكذبه آخرون وبشئ بعضهم على بعض  
 لم يأت بعد وهو باق على حالته ، وإنّ ما أجاب به نسباً إليه ليس من قوله ولا مما  
 يليق بمرتبته مع إمكان ابن زكرياء بالإجابة عما سأله بغير ما نسب إليه فيقول  
 ٩ جواباً : إنّ الأولى بحكمة الحكيم أن يتركهم كما قد خلقهم فيدبر كل منهم أمره بما  
 هو أصح له على ما عليه القفص القاطنون بيجال كرمان وأمثالهم في أقصى البلاد في  
 الآفاق في استمالمهم فيما بينهم سنناً في المناكحات والشرى والبيع والمعاملات والأخذ  
 ١٢ والإعطاء وما يجري مجرى ذلك من الأمور التي فيها تقع الخصامات بحفظ بعضهم من  
 شرّ بعض فلا يقع بينهم بها خلاف . ونحن نحبب عما أهمل الشيخ أبو حاتم الجواب  
 عنه من ذكر الموجب تخصيص الأنبياء من بين العالمين بالفضيلة وتقديمهم عليهم رداً  
 ١٥ لكلام المعاند . فنقول :

- إنما أوجبنا في حكمة الحكيم التخصيص لا من وجه واحد بل من وجوه .  
 منها أن التخصيص أمر به تصح حكمة من يكون حكماً ، إذ الحكيم إنما يكون  
 ١٨ كذلك بكون ما يصدر عنه إلى الوجود من الأفعال التي هي أحد أقسام الحكمة ،  
 وكل موجود منها هو غير الآخر على الناية حبكاً ونظاماً وجودة صنعة وإحكاماً .  
 وتلك الأفعال — الكائنة على الناية في الانتظام والجودة والالتزام المقتضى إياها وجوب  
 ٢١ وجودها في الحكمة — متعلق وجودها كذلك بالتخصيص الفارق بينها إما في ذاتها  
 أو فيما به وجودها الذي لولاه لامتنع وجود الكثرة التي هي آيتها . وإنه لما كانت  
 أفعال الحكيم لا يصح وجودها إلا بالتخصيص ويمتنع ثبوتها إلا به كان من ذلك

(١) راجع من فوق ص ٢٩٥-٢٩٩ ص ٧

الحكم بوجوب التخصيص من الحكيم — لوجوب التخصيص من الحكمة وكونه منها وعنهما — واجباً

- ومنها أن الله تعالى لما كان حكيماً وكان من حكمته فيما خلق أن خص كل جزء من أجزاء العالم الكبير الجسماني المرنى المحسوس بأمر من الأمور لم يخص به غيره ، كالشمس التي هي جزء من أجزاء العالم قد خصها بالنور وفضلها على القمر والقمر على غيره من الكواكب عظماً ونوراً ، والنار بالإضاءة والهواء باللطافة والماء بالرطوبة والسيلان والأرض بالكثافة والجود ، كالنبات الموجود من هذه الأمور على اختلاف أنواعه وثماره في الحلاوة المفوضة والحموضة وغير ذلك ، كالذهب من المعدنيات في تفضيله على الفضة والفضة على النحاس والأسرب وغير ذلك ، وكنوع البشر الذي خصه بالتعقل وشرفه على غيره من أنواع البهائم والوحوش والطيور ، وكان نوع البشر على كثرة أشخاصه من أجزاء العالم ، كان من ذلك الحكم القاطع بوجوب تخصيص من يحمله من نوع البشر نبياً ورئيساً بالفضيلة ويحوج الناس إليه كما فعل في غيره ، وهو الذي توجبه الحكمة

- ومنها أن الله تعالى لما خلق نوع البشر عاطلاً من المعارف والمعارف خالياً منها — كما قال رب العالمين في كتابه الكريم ﴿ والله أخرجكم من بطون أمهاتكم لا تعلمون ﴾ شيئاً — وكان حكيماً وامتنع وصولهم إليه كما امتنع لشخصه لهم ليتولى هدايتهم بنفسه وجب عليه تعليمهم مضارم ومناقضهم في عاجلهم وآجلهم باصطفاء من يحمله إماماً لهم ويؤيده ليعلمهم ما يحتاجون إليه . وإذا كان واجباً عليه في الحكمة تعليمهم وحفظهم لم يحز إلا أن يعلمهم باصطفاء من يقوم مقامه فيهم ، وهو الذي توجبه الحكمة

- ومنها أن الله تعالى لما خلق نوع البشر محباً للرياسة والظلم والقهر وعبة المال والجمع والقول وغير ذلك وكان جائزاً أن يقع بينهم التباغض والتعادى على حب الغلبة والرياسة فتتقد نار الفتن بينهم بإهلاك القوى منهم الضيف على نيل المراد من مال ومحبوب وغير ذلك والأقوى من القوى القوى فيهلكوا عن آخرم ، وجب في

حكمة الحكيم أن يحفظ جميعهم بتقنين رسوم وسنن بينهم تتحفظ بها دماؤهم وبالجرى على منهاجها والاختذ بها من جهة من يختاره من بينهم فيجعله رئيساً لهم ، فهو الواجب في الحكمة من دون أن يتركهم مهملين ٣

ومنها أن الله تعالى لما كان حكيماً وكان ما خلقه من نفس البشر عقلاً قائماً بالقوة وكان في الحكمة إخراج ما في القوة الى الفعل واجباً كان من ذلك الحكم بوجود إخراجها إلى الفعل بإقامة من يحمله كذلك فيقوم بتعليمه وتهذيبه وتبليغه كاله فيكون قائماً بالفعل . وإذا ثبت ذلك في الحكمة فتخصيص من يصطفيه لذلك من عالم النفس — فيكون نبياً مؤيداً يقوم بأمره — واجب . ومن هذه الوجوه أوجبنا وجوب تخصيص الأنبياء من بين الناس بالفضيلة والوحي ٦

وأما قولك من أين أجزنا في الحكمة أن يختار من يختاره ويحوج الناس إليه فيكون توكيداً للعداوات بينهم حتى يضرب بعضهم وجوه بعض بالسيف ، فنقول : إن كل واجب جائز وليس كل جائز واجباً . ولما كان اختيار الله تعالى من بين خلقه من يحمله إماماً ويؤيده بتأييده ليسوسهم ويحفظ نظامهم ويعلمهم مصالحهم واجباً كما أوجبناه وأثبتناه كان قتل من خالف السياسة وأمر الله واجباً ، فلذلك قلنا « أجزنا » ١٥

وأما قولك أيها النائب عن ابن زكرياء أنه قد كان لابن زكرياء جواب غير ما نسب إليه بأن يقول كالتقص والقاطنين في الآفاق في سنهم المقررة فيما بينهم فالحفظ بها كل منهم من شر صاحبه وم آمنون فذلك تمويه منك وتليس . فقلت الرسوم والسنن لم تتقرر من ذاتها وإنما قررها القائم بها ، وسبيلهم في أمورهم واعتصامهم بالقوانين التي لهم كثير من المتقدمين السالفين في تمسكهم بالشرائع التي بها انحفظت الفروج والدماء ، وتلك الشرائع المنسوخة كانت من جهة أولياء الله وأحبابه . والحمد لله رب العالمين الذي هدانا لهذا وما كنا لنهتدى لولا أن هدانا الله ٢٤



UNIVERSITATIS FOUADI I  
LITTERARUM FACULTATIS PUBLICATIONUM  
FASC. XXII

---

ABI BAKR  
MOHAMMADI FILII ZACHARIÆ  
RAGHENSIS  
(RAZIS)

# OPERA PHILOSOPHICA

FRAGMENTAQUE QUÆ SUPERSUNT

COLLEGIT ET EDIDIT

PAULUS KRAUS

PARS PRIOR

CAHIRÆ MCMXXXIX







## PUBLICATIONS OF FOUAD I UNIVERSITY

**FACULTY OF LETTERS :**

	FACULTY OF LETTERS :	P.T.
1	GRAINDOR, P. : <i>Athènes sous Auguste</i> , 1 vol. Le Caire, 1927	15.—
2	HASSAN, S. Bey : <i>Le Poème dit de Pentaour et le Rapport Officiel sur la bataille de Qadesh</i> , 1 vol. Le Caire, 1929.	40.—
3	GUIDI, I. : <i>Summarium Grammaticae Veteris linguae Arabicae meridionalis</i> , 1 vol. Le Caire, 1930 ... ..	5.—
4	VIKENTIEV, V. : <i>La Haute Crue du Nil et l'averse de l'an 6 du roi Taharga</i> , 1 vol. Le Caire, 1930 ... ..	30.—
5	GRAINDOR, P. : <i>Un Milliardaire Antique, Herode Atticus et sa famille</i> , 1 vol. Le Caire, 1930 ... ..	20.—
6	GRAINDOR, P. : <i>Delphes et son Oracle</i> , 1 vol. Le Caire, 1930.	5.—
7	GRAINDOR, P. : <i>La Guerre d'Alexandrie</i> , 1 vol. Le Caire, 1931.	12.—
8	GRAINDOR, P. : <i>Athènes de Tibère à Trajan</i> , 1 vol. Le Caire 1931 ... ..	75.—
9	TAYLOR, W. : <i>Etymological List of Arabic Words in English</i> 1 vol. Cairo, 1934 ... ..	5.—
10	PEYRE, H. : <i>Shelley et la France, Lyrisme Anglais et Français au XIX<sup>e</sup> Siècle</i> , 1 vol. Le Caire, 1935 ... ..	30.—
11	GRAINDOR, P. : <i>Bustes et Statues-Portraits d'Egypte Romaine</i> , 1 vol. Le Caire, 1936 ... ..	25.—
12	HOCART, A.M. : <i>Kings &amp; Councillors</i> , 1 vol. Cairo, 1936 ...	20.—
13	SCHACHT, J. & MEYERHOFF, M. : <i>The Medico-Philosophical Controversy between Ibn Bullan of Baghdad and Ibn Ridwan of Cairo, A Contribution to the History of Greek Learning Among the Arabs</i> . 1 vol. Cairo, 1937.	15.—
14	LALANDE, A. : <i>La Psychologie des Jugements de Valeur (Texte Arabe-Français)</i> , Le Caire, 1929 ... ..	10.—
15	HUSSEIN, T. Bey et EL-ADABI, A. EL-H. : <i>Nukd An-Nathr by Dja'far Al Katib Al Baghadadi</i> , 1 vol. Le Caire, 1933 ...	10.—
16	GRAINDOR, P. : <i>Athènes sous Hadrien</i> , 1 vol. Le Caire 1934.	43,7
17	HASSAN, S. Bey : <i>Excavations at Giza, 1929-1930</i> , 1 vol. Oxford, 1932 ... ..	100.—
	HASSAN, S. Bey : <i>Excavations at Giza, 1930-1931</i> , 1 vol. Cairo, 1936 ... ..	300.—
18	SOBBHY, G. Bey : <i>The Book of the Proverbs of Solomon in the Dialect of Upper Egypt</i> , 1 vol. Cairo, 1927 ... ..	8.—
19	MENGHIN, O. & AMER, M. : <i>The Excavations in the Neolithic Site at Maadi Season 1930-31</i> . Cairo, 1932 ... ..	25.—
	" <i>Season 1932</i> . Cairo, 1936 ... ..	60.—
20	KOYRÉ, A. : <i>Trois Leçons sur Descartes (Arabe-Français)</i> , 1 vol. Le Caire, 1937 ... ..	
21	CRAWFORD, D.S. : <i>Greek and Latin</i> , 1 vol. Cairo, 1938 ... ..	
22	الطب الروحاني تأليف أبي بكر محمد بن زكريا الرازي وتصحيح الأستاذ بول كراوس بكلية الاداب مجلد طبع مصر سنة ١٩٣٨	

UNIVERSITATIS FOUADI I  
LITTERARUM FACULTATIS PUBLICATIONUM  
FASC. XXII

---

ABI BAKR  
MOHAMMADI FILII ZACHARIÆ  
RAGHENSIS  
(RAZIS)

# OPERA PHILOSOPHICA

FRAGMENTAQUE QUÆ SUPERSUNT

COLLEGIT ET EDIDIT

PAULUS KRAUS

PARS PRIOR

CAHIRÆ MCMXXXIX

Bibliotheca Alexandrina



0388308